برنارد لويس

لُغة الإسلام السِّياسي

ترجمة: عبد الكريم محفوض تقديم: د. طيب تيزيني

لغة الإعلام السياسي

دار جفرا للدراسات والنشر
دمشق - هاتف ٦٣١٨٣٩٩
ص.ب ٣٤٣١٥
حمص - هاتف ٤١٧٥٩٣
فاكس ٤٢٨٠٦٩

لوحة الغلاف والخطوط: أكسم طلاَع
الطبعة الأولى: ٢٠٠١

برنارد لويس

لُغة الإسلام السياسي

ترجمة: عبد الكريم محفوض   تقديم: د. طيب تيزيني

العنوان الأصلي للكتاب..

The Political Language of Islam

The University of Chicago Press

1988 Edition

برنارد لويس
من لغة النص إلى لغة الواقع

يقدم برنارد لويس في بحثه « لغة الإسلام السياسي» تجربة متقدمة في حقل الدراسات الإسلامية. وهي تجربة قلما سلك مسلكها باحثون عرب ومستشرقون آخرون. إنها تجربة البحث عن بنية النص الإسلامي وآلياته واحتمالاته ومساراته في «لغته». ويلاحظ أن الباحث أنجز دراسة تطبيقية، دون الخوض - إلالماماً - في المنهجية التي ينهجها في ذلك والتي يُبقيها في خلفية الموقف.

وجدير بالذكر أن دراسات كثيرة متلاحقة صدرت في العقود الثلاثة الأخيرة وتناولت منهجياً ما تناوله برنارد لويس تطبيقياً. ولعلي أشير، في هذا السياق، إلى واحدة بارزة وربما رائدة من تلك الدراسات، وكانت قد صدرت في برلين عام ١٩٧١ من تأليف جورج كلاوس وبعنوان: لغة السياسة.

ولكن الملفت لدى لويس يقوم على أمرين، واحد ذي طابع عمومي، وآخر ذي طابع خاص بالفكر الإسلامي، ومن ضمنه الفكر الإسلامي العربي. أما الأمر الأول فيقوم على ما يُطلَق عليه «تاريخ الأفكار»؛ وهو نمط من التأريخ للأفكار يرى في هذه الأخيرة لقيطاً ليس له مرجعية انتماء، بحيث يكفي نفسه بنفسه في التفسير والتعليل والبحث عن المصدرية. وقد أبدى برنارد لويس براعة في ممارسة ذلك. فهو على مدار صفحات الكتاب، يتناول مصطلحات الفكر الإسلامي السياسي ملاحقةً وتحليلاً وتدقيقاً . وهو إذ يمارس ذلك، فإنه يقوم به بعيداً عن الأسئلة التي تتجه نحو ما يكمن وراء تلك المصطلحات من وضعيات اجتماعية واقتصادية وسوسيو ثقافية. ونغدو، في نهاية المطاف، أمام بنيات لغوية اصطلاحية عاجزة عن التوغل في البنية الفكرية النظرية المؤسِّسة لها.

ويتضح من ذلك أن - «تاريخ الأفكار»، الذي يأخذ لويس بمنطلقاته المنهجية، ليس بعيداً عن المنهجية البنيوية، التي ترى في «البنية» - اجتماعية كانت أو سياسية أو ثقافية - جزيرة تتجاور مع غيرها من البنيات - الجزر. ويترتب على ذلك النظر إلى هذه البنيات على أنها منتزعة من سياقها الاجتماعي والتاريخي، بحيث يغدو فهمها أمراً متعذراً. وقد ظهر هذا النزوع «البنيوي» لدى برنارد لويس بمزيد من الوضوح من خلال الطريقة الانتقائية، التي لجأ إليها عبر تناوله هذا المصطلح الإسلامي السياسي أو ذاك، دونما خطوط تصنيفية ضابطة؛ ولذلك، جاء كتابه بصيغة خواطر فكرية سياسية.

ومع ذلك، نقول إن فيما قدمه لويس الكثير من النقاط والعناصر الهامة بل الخطيرة في أهميتها، خصوصاً في تناوله لمثل المصطلحات التالية: ملّة، مرتدّ، فتنة، كافر الخ ...؛ وكذلك في تعرضه لبعض المقولات الإسلامية المعقدة والمشكلة من مثل «خلافة» و«مواطن» و«قانون - شرع».

أما الأمر الثاني الملفت لدى برنارد لويس في كتابه الذي بين أيدينا «لغة الإسلام السياسي» فيفصح عن نفسه عبر عدد من الصيغ التنظيرية، التي تتصل بالبنية الابيستيمولوجية لآلية الفعل السياسي - الإسلامي (العربي). ها هنا، قد نضع يدنا على ملمح من ملامح «المركزية الأوروبية»، وهو الحكم بأن حركة الفعل والفكر من موقع المنظومة الإسلامية (العربية) تتجه نحو «الداخل» أكثر من توجهها نحو «الأمام والأعلى». وهو في سبيل إيضاح ذلك، يلجأ إلى حركة الخوارج، فيعلن ما يلي: «فالمسلمون الطامحون للسلطة يتحركون داخلياً أكثر مما يتحركون تصاعدياً. والمسلمون الثائرون ينسحبون من النظام القائم أكثر مما ينهضون ضده. إن أقدم حركة ثورية - لا بل والحركة النموذجية في واقع الحال- ضد النظام القائم كانت حركة الخوارج those who go out» .

إن وجهة النظر تلك تمتح من إيديولوجيا المركزية الأوربية. وتلاميذها في الفكر العربي المعاصر يقدمون أطروحات مقاربة، بحيث يشترك هؤلاء جميعاً في مواجهة «الأفقي بالعمودي، والخارجي بالداخلي»، وبرنادر لويس هو الذي يعلن ان هذه الحركة ومثيلاتها في التاريخ العربي الإسلامي «كانت أفقية لا عمودية، والأهم أنها كانت خارجية لا داخلية».

وبمقتضى ذلك، لم تكن تلك الحركة أكثر من فعل تاريخي ظل «على السطح» ولم يتجاوز في تأثيره «البنية الخارجية دون الداخلية» الخاصة بالوضعية الاجتماعية التاريخية، في حينه. ومن شأن ذلك، الوصول إلى أن الفكر الإسلامي العربي عاجز، من حيث هو، عن إحداث تحولات تاريخية في العمق وتتصل بـ «جوهر »الأشياء و«ماهياتها»؛ بينما هو قمين بإنجاز فعل لا يتجاوز «ظاهر» الأشياء:على هذا الطريق، نكون أمام التصنيف العرقي التعسفي بين «شعوب تاريخية» و«شعوب لا تاريخية، قبل تاريخية»، أو بين «بنية عقلية منطقية» و«بنية سابقة على العقلية المنطقية».

لا نريد من ذلك الوصول إلى القول بأن الكتاب الذي بين أيدينا يقدم صيغة جديدة من أطروحة استشراقية قديمة تتحرك في حقل إيديولوجيا المركزية الأوربية. فالكتاب أصعب من أن يخضع لهذا التأطير. ولكننا إذا وضعنا ما يظهر فيه (في الكتاب) من ميول أوميل باتجاه الايديولوجيا المذكورة في سياق الملاحظة الأولى المتصلة بالمنهجية التي ينطلق منها «تاريخ الأفكار»، فإننا قد نرى أن برنارد لويس - في عمله هذا - تناول «لغة الإسلام السياسي» دون أن يعالج على نحو ضروري: "سياسية" هذا الإسلام أولاً وما يكمن وراء هذه السياسية من أنماط العلاقات الاجتماعية، التي أقامها سكان العالم العربي الإسلامي في حينه.

ومع ذلك كله، ينبغي الإقرار بأن ما قدمه لويس ها هنا يتمتع

برهافة تقنيـة منهجية دقيقة. فهذا النوع من المعالجة قلّما نواجهـه لـدى كتاب آخرين بالـرهافة المذكورة، إضافة إلى اتساع في الرؤيـة التدقيقيـة للمصطلحات السياسيـة الإسـلامية ووفـرة في المعلومـات والنصـوص والشواهد* . وبهذا المعنى وفي ضـوء ذلك، لعلنـا نصـل إلى أن النـص الذي يقدمه لويس يمكن أن يكون ذا فائدة قصـوى، إذا ما نظر إليه مفكّكاً ومنتزعاً من حشوته الإيديولوجية البنيوية، وإذا ما وضع في سياق العمليـة التاريخية للفكر السياسي الإسلامي (العربي) .

إن ذلك يجعل من مهمة قراءة النص المذكور أمراً شـائكاً ومركّبـاً، بحيث يتعيّن على قارئه أن يمتلك قدرة التبصّر فيـه و" التدخـل" في بنائـه بنحوٍ يجعل منه نصاً مثمراً .وبمزيد من التدقيق، ربما قلنا إن تلـك المهمـة تستدعي القيام بعملية مركبة تنطلق من تقويض البناء الاصطلاحي للنـص (بمعنى تفكيكه)، ومن ثم من إعادة تَبْنِينه في ضوء مقتضيات مـا دعونـاه سياقاً للعملية التاريخية للفكر السياسي الإسلامي (العربي).

ولا ريب أنه يتوجب على الفكر العربي المعاصر ألا يقف في وجه مثل هذه المحاولات الكتابية، التيّ تدخل محاولة برنارد لويس في حقلها، ولكـن حيث يكون هـذا الفكر ذا موقف نقدي تاريخي منها، ذلـك لأنـه - أي الفكر المذكور- بحاجة ماسة وعميقة للتعرف إلى كل أنماط الإنتاج الثقـافي الفكري بمثل الموقف النقدي التاريخي المذكور. فأَنْ نفتقد جدلية لغة النـص ولغة الواقع، عموماً وإجمالاً، في نص لويس، لا ينبغي الحيلولة دون التوجـه إليه، بقدر ما ينبغي امتلاكه نقدياً تاريخياً.

ومن هنا، فإن الترحيب بكتاب برنارد لويس يمثل أحد مداخل التعامل الفكري معه في الفكر العربي المعاصر.

د.طيب تيزيني

* لا تتضمن هذه الترجمة الهوامش الملحقة بالنص الأصلي. (الناشر)

تمهيد

إن القسط الكبير من متن هذا الكتاب قائم على تلك المحاضرات التي ألقيتها في جامعة شيكاغو بين ٢٩ تشرين الأول و٤ تشرين الثاني من عام ١٩٨٦م، بدعوة من مؤسسة إكزون وجمعية الفكر الاجتماعي في الجامعة المذكورة. ولدى تنقيحي وتوسيعي لتلك المحاضرات، بقصد النشر والطباعة على شكل كتاب، حافظت على بنيتها كما ألقيتها وحاولت استبقاءها على الشكل اليسير المنال لأولئك القراء الذين يولون اهتمامهم بالتاريخ والسياسة على العموم، لا لأولئك القراء الذين يولون اهتمامهم بالإسلام والشرق الأوسط ليس إلا. فلهذا الصنف الأخير من القراء ألحقت بهذا الكتاب الكثير من الحواشي المسهبة التي تتضمن تفصيلات لبعض القضايا ولأسماء المراجع التي استقيت معلوماتي منها في العربية والفارسية والتركية.

فهذا الكتاب من إنجاز إنسان جعلت منه التجربة والمهنة مؤرخاً ومتبحراً في الشؤون الإسلامية. وفي الوقت الذي أدرك فيه تمام الإدراك ذلك العمل الحديث الذي أنجزه علماء السياسة والمحللون النفسانيون والخبراء بتحليل الرموز الكتابية، ولا سيما في مضمار الاستعارات والتشابيه والرموز، فإنني لم أقدم على القيام بأية محاولة بقصد التدخل في مساجلاتهم، ولكنني أترك لهم كلهم تأويل وتقويم قنيصي هذا، كل في ضوء فرع معرفته.

ولابد لي بادئ ذي بدء من أن أعبر عن شكري لأولئك الناس الذين استضافوني والذين استمعوا لمحاضراتي في شيكاغو، ممن أتاحت لي دعوتهم الفرصة لتحضير تلك المحاضرات وإلقائها، وممن كانت أسئلتهم

وتعليقاتهم ذات عون كبير لتطوير المحاضرات واتخاذها شكل هذا الكتـــاب. وبالمناسبة أشعر بعمق الواجـــب للتعبير عن الشكر، مرة ثانيـــة، لصديقـــي وزميلي الأستاذين ميشيل كورتيس وتشالز عيســـاوي، نظـــراً لقراءتهمـــا مسودات النصوص وتقديمهما الاقتراحـــات لتحسينها. وختاماً أحـــب أن أعبر عن امتناني لكورين بليك، مساعدتي في ميـــدان البحـــوث، علـــى مساعدتها القيمة، وإلى لي فادن على المهارة والانكبـــاب والصـــبر والأنـــاة إلى ذلك الحد الذي ساعد في حمل هذا الكتاب خـــلال رحلتـــه الطويلـــة الشاقة بدءاً من المسودة الأولى وانتهاء بهذه النسخة النهائية المطبوعة.

برنارد لويس

الفصل الأول

المجاز والتلميح

في عام ١٩٧٩م حدثت في إيران سلسلة من الأحداث التي أدت إلى تغييرات عميقة الجذور لا في شكل الحكم وحده بل وفي المجتمع بأسره في تلك البلاد، والتي أفضت إلى بعض النتائج التي ترددت أصداؤها في بلدان بعيدة جداً عن الحدود الإيرانية. وأما الناس الذين أنجزوا تلك الأحداث فقد نعتوها «بالثورية»، وتقبل معظم الغرباء ذلك النعت على الرغم من تحفظاتهم عليه.

إن كل ثورة تعبّر عن نفسها بشكل مختلف عن الأخرى، كما إن لكل ثورة طريقتها الخاصة في صياغة نقدها للماضي وفي التعبير عن مطامحها للمستقبل. فالثورة الفرنسية، التي كان لها جذورها الإيديولوجية في حركة التنوير إبان القرن الثامن عشر، صاغت أهدافها بشعارات الحرية والمساواة والأخوة. في حين أن الثورة الروسية، التي كان لها جذورها في اشتراكية القرن التاسع عشر، طرحت مخططاتها للمستقبل بلغة إقامة دولة لا طبقية تتحقق من خلال ديكتاتورية البروليتاريا. وأما الثورة الإيرانية فإنها تقدم نفسها بلغة الإسلام، أي أنها حركة دينية بقيادة دينية وبتوجيه النقد للنظام القديم على أساس ديني وطرح المخططات الدينية لبناء المستقبل. وفي الوقت الذي كان فيه اليعاقبة يتصورون أنفسهم على أنهم جمهوريون رومانيون، وفي الوقت الذي كان فيه البلاشفة يولون اهتمامهم لتكرار أو تفادي مختلف أحداث الثورة الفرنسة، فإن الثوريين الإسلاميين كانوا ينظرون إلى ولادة الإسلام بأنها قدوة لهم، كما كانوا يرون أنفسهم بأنهم منخرطون في غمرة نضال ضد الوثنية والإمبراطورية لكي يقيموا، أو يعيدوا تأسيس، نظام إسلامي حقيقي.

إن أصداء الثورات الكبيرة تجلجل في بلدان بعيدة عن البلدان التي تنشب فيها. فالثورتان الفرنسية والروسية أثارتا فيضاً هائلاً من ردود الأفعال كما كان لهما ذلك الأثر الكبير في مجمل العالم الأوروبي والمسيحي الذي كانت تشكل فيه كل من فرنسا وروسيا قبل المرحلة الثورية لأي منهما، جزءاً لا يتجزأ منه، والذي كانت تتشاطر كل منهما معه الكثير من الوشائج المشتركة. إن رد الفعل الحماسي لشاب إنكليزي على الأحداث التي زلزلت الأرض حينها في باريز الثورية جاء على لسان الشاعر وليام وردز ورث في البيتين الشهيرين التاليين:

لو كنت حياً في ذلك الفجر لشعرت بالسعادة القصوى

ولكنك لو كنت شاباً لشعرت بأنك في الفردوس بأم عينه.

ثمة مشاعر مماثلة عبر عنها المراقبون المسلمون تهليلاً للثورة الإيرانية، ولو بكلمات مختلفة بعض الشيء في بلدان بعيدة بُعد جنوب شرقي آسيا وغربي أفريقيا، لا بل وحتى في أوساط الأقلية الإسلامية التي كانت تعيش في يوغوسلافيا تحت مظلة النظام الشيوعي. ومن الجدير بالذكر أن الثورة الإيرانية كان لها أيضاً ذلك الأثر الكبير في كل أرجاء العالم الذي يشاطرها السياسة العامة، ألا وهي تلك الحضارة التي يحددها الإسلام.

وحين نتطرق نحن، أبناء العالم الغربي ممن ترعرعوا في الموروث الغربي، إلى كلمتي إسلام وإسلامي، فإننا نميل إلى ارتكاب خطأ بديهي يكمن في افتراضنا أن الدين يعني بالنسبة للمسلمين ما يعنيه للناس في العالم الغربي، أي أنه جانب أو شطر من الحياة موقوف على بعض الشؤون المعينة، وأنه معزول، أو يمكن عزله على الأقل عن جوانب أخرى من الحياة كتلك التي تعنى بالشؤون الأخرى. ولكن الواقع ليس على هذا النحو في العالم الإسلامي. وبما أن الإسلام لم يكن كذلك البتة في ماضي الزمان، فإن النظرة إلى المحاولة الرامية لجعله يظهر بذلك المظهر في الأزمنة الحديثة، ليست، في

السياق الطويل لمجرى التاريخ، إلا نظرة إلى ضلال مبين وضعت إيران له حداً وقد تضع له حداً ثمة بلدان إسلامية أخرى عما قريب.

ففي الإسلام التقليدي ليس هنالك أي فصل بين الكنيسة والدولة، في حين أن الفصل بين هاتين السلطتين في المسيحية يعود إلى تعاليم مؤسسها الذي أمر أتباعه أن يعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فخلال تاريخ المسيحية كان هنالك سلطتان هما الله والقيصر - سلطتان تتجسدان في هذه الحياة الدنيا بمصطلحي sacerdotium وregnum ألا وهما الكنيسة والدولة كما نقول في المصطلحات الحديثة. إن هاتين السلطتين قد تكونان مقرونتين بعضهما ببعض، وقد تكونان مفصولتين، قد تكونان على توافق، وقد تكونان على تنافر، فهذه السلطة قد تحكم، وتلك قد تحكم أيضاً، وإحداهما قد تتدخل، والأخرى قد تحتج، كما يعلموننا من جديد في هذه الأيام. ولكن كان هنالك على الدوام سلطتان: سلطة روحية وسلطة زمنية، ولكل منهما قوانينها وتشريعاتها الخاصة بها، كما أن لكل منهما بنيتها وتسلسلها الهرمي. وأما في الإسلام التقليدي، أي في الإسلام الذي لم يتمظهر بالمظهر الغربي، فلم تكن هنالك سلطتان بل سلطة واحدة، ولذلك فإن مسألة العزل لم تكن مطروحة بتاتاً.

فالفصل بين الكنيسة والدولة، وهو الأمر العميق الجذور في الديانة المسيحية، لم يكن له أي وجود في الإسلام، مع الإشارة إلى أن اللغة العربية التقليدية، واللغات الأخرى التي تشتق مفرداتها الفكرية والسياسية من العربية، كانت تفتقر إلى كلمات مثنوية مطابقة للروحي والزمني، وللكهنوتي والعلماني والديني والدنيوي. والجدير بالذكر أن الكلمات الجديدة التي تعبر عن الفكرة الدنيوية ما وجدت سبيلها إلى الوجود، في التركية أولاً ومن ثم في العربية، إلا في القرنين التاسع عشر والعشرين وتأثرا بالأفكار والمؤسسات الغربية أيضاً. وحتى في المصطلحات الحديثة ليس هنالك مرادف

إسلامي لكلمة الكنيسة بما تعنيه من «هيئة كهنوتية». وما مختلف الكلمات التي تعبر عن المسجد الجامع إلا ما يدل على ذلك البناء الذي يكون مكاناً للعبادة وحسب، دون أي تجريد أو أية سلطة أو أية مؤسسة. ولربما قد يكون بوسع المرء أن يدرك أن نشوء طبقة من رجالات الدين المحترفين في عهد لاحق للعهد التقليدي، وممن حظوا بنعت العلماء والملاّت صار نعتهم هذا يقترب من معنى الاكليروس بعض الشيء. وأما مصطلح «سواد الناس» فليس له مرادف في الإسلام كما أنه كتعبير لا ينطوي على أي معنى في سياق الإسلام.

وفي هذه الآونة فإن مجرد تصور تشريع وسلطة دنيويين - أي تصور حيز من الحياة بعيد عن القداسة وخارج نطاق الشريعة الدينية وتحت هيمنة أناس من خارج إطار الدين - هو المروق بعينه، لا بل والخيانة العظمى للإسلام. فتقويم هذا الانحراف هو الهدف الأساسي للثوريين الإسلاميين، والهدف الأساسي على العموم لأولئك الناس المنعوتين بالأصوليين الإسلاميين.

إن تحديد الهوية السياسية والولاء السياسي من خلال المعتقد الديني، أو بتعبير أدق، من خلال المشايعة الدينية، ليس مقصوراً على الثوريين. ولقد مضى الآن عدد كبير من السنين على قيام ذلك التجمع العالمي الذي يتألف، في الأمم المتحدة وفي أي مكان آخر، من أكثر من أربعين دولة إسلامية تشكل ما يدعى بالكتلة الإسلامية. وتشتمل هذه الكتلة على ملكيات وجمهوريات ومحافظين وراديكاليين، كما تشتمل على خصوم للرأسمالية وخصوم للاشتراكية، وعلى مشايعين للكتلة الغربية ومشايعين للكتلة الشرقية علاوة على طيف كامل من ظلال الحياد. ولقد أقامت هذه الدول جهازاً كالبنيان المرصوص للتشاور في الشؤون الدولية، لا بل وللتعاون في العديد من المسائل، فضلاً عن أنها تعقد مؤتمرات منتظمة رفيعة

التمثيل مما جعلها تتوصل إلى مقـــدار واف من الاتفاق والتحرك المشـــترك على الرغم من اختلافها في البنية والإيديولوجيا والسياسة. وبناء على ذلـــك فإن الشعوب الإسلامية على تناقض صارخ مع تلك الشعوب الـــتي تعتنـــق أدياناً أخرى.

إن الإسلام على علاقة سياسية وثيقة بالدولة باطنياً وظاهريـــاً في آن واحد معاً، والإسلام، في كل الدول ذات السيادة تقريبـــاً وذوات الأغلبيـــة الإسلامية الواضحة، ديـــن الدولة، إذ تتضمن معظم دساتير تلـــك الـــدول بنوداً تؤكد فيها أن الشريعة المقدسة للإسلام هي أساس القـــانون أو أنهـــا مصدر رئيسي من مصادر التشريع. ولكـــن الاســـتثناء الهـــام يتجســـد في الجمهورية التركية التي اعتمدت سلسلة من القوانين، استجابة لتوجيهات أول رئيس جمهورية فيها، وهو كمال أتاتورك، في العشرينات (١٩٢٠م) ممـــا أدى إلى زعزعة أركان الإسلام كمؤسســـة وإلغـــاء الشـــريعة الإســـلامية وإرساء أسس الفصل القانوني بين الدين والدولـــة. ولقـــد بقيـــت تلـــك القوانين سارية المفعول إلى زمن طـــويل، بيد أن مفعولها تقلـــص بعـــض الشيء من جراء إعادة التعليم الديني الإلزامي في مدارس الدولـــة، وجـــراء المشاركة التي شاركتها تركيا في أنشطة الكتلة الإسلامية، وتزايد الاتجاه لدى الأحزاب السياسية، بالنظر لكون تركيا ديمقراطية برلمانية، لإثارة المســـائل الدينية استجلاباً لأصوات الفلاحين.

ترى، ما هي القوة أو الجاذبية التي ينطوي عليها الإسلام كاستحقاق ولاء وإغراء ثوري في آن معـــاً؟ وبما أن هذا السؤال سؤال واســـع شـــائك فإنني أحب، عند هذه النقطة، أن ألفت الانتباه إلى بعض الموضوعات الهامة. فالموضوع الأول الذي يمت بالصلة إلى السؤال السابق هو أن الإسلام لا يزال المعيار الأسمى للهوية والمشايعة الجماعيتين في معظـــم البلـــدان الإســـلامية. فالإسلام هو ما يفصل بين الأنا والآخر، بين الإنسان الداخلـــي والإنســـان

الدخيل، بين من هو أخ ومن هو غريب. ولكننا نحن في العالم الغربي تعودنا على معايير أخرى لتصنيف الناس منها الأمة أو الوطن ومنها التفرعات المختلفة التي تفرعت عن هذين المصطلحين. ومن الجدير بالذكر أن الأمة والوطن كانا بالطبع من الحقائق القديمة في العالم الإسلامي، بيد أنهما كتعريفين للهوية والمشايعة السياسية ليسا الا تصورين حديثين ودخيلين أيضاً. وفي بعض البلدان تمت عملية تأقلم هذين التصورين إلى هذا الحد أو ذاك. ولكن في أوقات الأزمات، وفي أوقات الطوارئ، يظهر على المسلمين ميل متزايد، إبان هيمنة الولاءات الأعمق، للعثور على هويتهم الأساسية في قلب الجماعة الدينية، أي في قلب تلك الكينونة التي يؤطرها الإسلام أكثر مما يؤطرها الأصل العرقي أو اللغة أو بلد الاستيطان.

وبالطريقة التي تحدد الإنسان الداخلي بالنظر لتقبله الإسلام، فإنها هي نفسها ما يحدد الإنسان الدخيل نظراً لرفضه الإسلام إذ يكون في تلك الحالة هو الكافر، أي ذلك الإنسان الذي لا يؤمن بارتداد محمد عن عبادة الأوثان وبمصداقية الوحي الذي جاء به. إن مفردات الإسلام، شأنها شأن مفردات الحضارات في غابر الأزمنة، وشأن مفردات العالم المسيحي، وشأن مفردات حضارات آسيا، تتضمن كلمات للدلالة على الغريب والأجنبي والبربري. ولكن منذ زمن الرسول وحتى هذا اليوم، كان نعت الكافر هو الإطار النهائي لتحديد معنى الإنسان الآخر، الدخيل الغريب، والعدو في أغلب الظن.

والنقطة الثانية التي تمت بالصلة إلى السؤال المطروح أعلاه هي أن الإسلام لا يزال، بالنسبة للعدد العديد من المسلمين، لا بل وبالنسبة لمعظمهم على الأرجح، أكثر أسس السلطة رضى وقبولاً، لا بل وهو الأساس الوحيد المقبول في حقيقة الأمر إبان الأزمات. فالهيمنة السياسية يمكن المحافظة عليها لفترة من الزمن بالقوة الغاشمة دون سواها، ولكن لا إلى الأبد ولا فوق

مناطق شاسعة ولا إلى فترات زمنية طويلة. وهذه الهيمنة يجب أن يتوفر فيها شيء من الشرعية في نظام الحكم، ولا يمكن أن يتحقق هذا الهدف على أنجع ما يكون، بالنسبة للمسلمين، إلا حين تستمد السلطة الحاكمة شرعيتها من الإسلام، أكثر مما تستمدها من مجرد دعاوى قومية أو وطنية أو حتى سلالية - وأقل بكثير من أن تستمدها من أفكار غربية من مثل السيادة الوطنية أو الجماهيرية. فالإسلام لا يزال يقدم، في الحياة السياسية، أوسع صياغة للأفكار وأكثرها إدراكاً - للمعايير والتقاليد الاجتماعية من زاوية أولى، ولكل ما هو جديد من مطامح عليا من زاوية ثانية.

وعلاوة على ذلك فإن الإسلام لا يزال يوفر، كما دلت الأحداث مراراً وتكراراً منذ عهد قريب، منظومة رموز من أكثر المنظومات فاعلية للتعبئة السياسية، سواء أكانت الغاية استنهاض همم الناس للدفاع عن نظام يحوز، كما يشاع، على الشرعية الضرورية أو للوقوف في وجه نظام يفتقر، كما يشاع، لتلك الشرعية، أي في وجه ذلك النظام الذي ليس إسلامياً، أو الذي لم يعد إسلامياً نظراً لمصادرته تلك الشرعية.

وابتغاء الاقتراب من فهم سياسة الإسلام بعض الشيء، وفهم تلك الحركات والتبدلات التي يفهمها الناس ويعبرون عنها بمصطلحات إسلامية، علينا أولاً أن نحاول فهم لغة الخطاب السياسي فيما بين المسلمين بعضهم بعضاً، أي تلك الطريقة التي يجري بها استخدام الكلمات واستيعابها، أي إطار المجاز والتلميح الذي يشكل جزءاً لا يتجزأ من التواصل بكل أشكاله وأنواعه. وبغية الوصول لمثل هذا الفهم علينا أن تنظر إلى ما هو أبعد من اللغة السياسية الإسلامية في العالم الإسلامي، تلك اللغة التي تضررت على أعمق ما يكون، لا بل ويمكن أن نقول تشوهت، طيلة القرن الماضي أو يزيد من جراء التأثيرات الخارجية. وعلاوة على ذلك فلفهم التبدلات التي أدت إليها التأثيرات الخارجية، وردود أفعال الناس الذين

تضرروا بها، علينا أن نعود إلى ذلك الزمان الذي سبق ورود الوطأة الهائلة للنفوذ والفكر الغربيين، أي إلى ذلك الزمان الذي كان فيه العالم الإسلامي يتطور وفق موروثات حضارية أخرى، موروثات كان بعضها والحق يقال سباقاً على الموروثات الإسلامية، أو كان لا إسلامياً البتة، بيد أنها كلها كانت مختلفة تماماً عن موروثات الغرب الحديث.

لقد كان التعبير عن هذه الحضارة يدور في لغات ثلاث هي العربية والفارسية والتركية، وهي تلك اللغات التي طغت على كل جنوب شرقي آسيا وعلى شمال أفريقيا. فلغوياً هذه اللغات الثلاث تنتمي لزمر لغوية مختلفة ولا تمت وحداتها بصلة إلى الأخرى – أي أن وحداتها بعيدة عن الأخرى بعد الإنكليزية عن العبرية وعن اللغة الهنغارية. وأما ثقافياً فإن هذه اللغات قريبة جداً بعضها من بعض وذلك لأنها تتقاسم حروفاً عامة وفيضاً من المفردات الدخيلة التي تغطي سلسلة كاملة من الفكر والتطبيق السياسيين في آن واحد معاً. وفضلاً عن ذلك فهنالك أعداد غفيرة من المسلمين ممن يعيشون خارج القلب الإسلامي في الشرق الأوسط – لا بل والحق يقال فإن المسلمين الذين يعيشون في هذه الآونة في جنوب روسيا وفي جنوب شرق آسيا يفوقون عدداً أولئك المسلمين الذين يتحدثون العربية والفارسية والتركية ويعيشون في الشرق الأوسط. ولكن تلك الشعوب طورت لنفسها ثقافة سياسية مستقلة، علاوة على ثقافات أخرى، وتأثرت أعمق التأثر بثقافات الأقاليم التي يعيشون فيها، الأمر الذي يجعل علاقة تلك الثقافات بثقافة الشرق الأوسط في أدنى الحدود، ويجعل من ثم إغفالها هنا واجباً علينا.

إن جذور اللغة السياسية الإسلامية، كجذور غيرها من المظاهر الإسلامية، يجب التفتيش عنها في القرآن وفي أحاديث الرسول وفي الممارسة التي مارسها أوائل المسلمين. وهذه بدورها لها جذورها في الجزيرة

العربية أيام الجاهلية، وفي مختلف العقائد الدينية من مسيحية ويهودية ووثنية، التي كانت موجودة وقت نشوء الإسلام. ولكن ذلك الانتشار العظيم الذي إنتشرته الدولة الإسلامية - والجماعة الإسلامية في آن واحد معاً - تحت راية الخلفاء الأوائل حتى استحوذت على مناطق شاسعة تمتد من أوروبا والأطلسي من جانب واحد وحتى تخوم الهند والصين من جانب آخر، الأمر الذي أخضع الدين الجديد والحضارة الوليدة، في الوقت الذي كانا لا يزالان فيه فتيّين ومطواعين، لتشكيلة مختلفة من التأثيرات. فالزرداشتيون في الأقاليم الشرقية والمسيحيون في الأقاليم الوسطى والغربية، فضلاً عن الأقليات اليهودية التي ظلت على قيد الحياة بين تلك الجماعتين والتي كان تأثيرها أقل من تأثيرهما كان لكل منهم قسطه في تلك التأثيرات.

وتجدر الإشارة إلى أن التطبيقات التي كانت تطبقها الإمبراطوريتان الفارسية والرومانية، اللتان غنمت منهما الإمبراطورية الإسلامية الوليدة معظم أقاليمها ومعظم أجهزتها الإدارية الإمبراطورية، ساهمت أيضاً في تحديد شكل ممارسة الحكم ومبادئه في الإسلام نفسه. فالترجمة إلى العربية، منذ القرن الثامن، للممارسات الفارسية لفن إدارة الدولة وأصول التشريفات في البلاط، وترجمة المقالات اليونانية عن الفلسفة السياسية وفرت للإسلام تحبيكاً جديداً في تعامله مع هذه الأمور. فمرونة اللغة العربية وغناها في مضمار السياسة زادا غنى بالكلمات الدخيلة، وزادا غنى على غنى باستعارة الترجمات للعبارات الفارسية واليونانية لا بل وحتى اللاتينية. وإن بعض هذه الترجمات يعود بها القدم إلى الأزمنة الغابرة، إذ حتى في القرآن نفسه يشار إلى مكة بأنها أم القرى، وما هذا التعبير إلا ترجمة حرفية للكلمة اليونانية "metropolis" التي تعني الحاضرة. وكذلك الأمر بالنسبة للصراط المستقيم الذي يؤمر المسلمون بالسير على هديه، والذي هو

الطريق الروماني المستقيم، كما أن كلمة صراط ليست إلا الكلمة اللاتينية "strata" التي نشتق منها نحن معشر الإنكليز كلمة "street".

إن التعرّف عن كثب على الممارسات الرومانية والبيزنطية في الأقاليم المغلوبة جلب معه العديد من أمثال هذه المصطلحات من هذا النوع، وإن من الممكن التعرف ببساطة على بعض تلك المصطلحات من مثل الشرطة التي هي عبارة عن جماعة من الناس منوطة بها واجبات البوليس. ولكن ثمة مصطلحات أخرى تتستر بستار إسلامي عربي ككلمة «المحتسب» التي تعني ذلك المفتش المسؤول عن مراقبة الآداب العامة والأسواق، وذلك الإنسان الذي ورث مهمات المراقب البيزنطي للساحة العامة في المدينة "agoranomos". وعلاوة على ذلك كان هنالك استعارات مماثلة من الأقاليم الشرقية. فالمكاتب الإدارية التي كان فيها الموظفون الحكوميون يديرون أعمالهم، والمدعوة بالعربية بالديوان، فإنها تشتق اسمها بمنتهى الوضوح من كلمة فارسية سباقة عليها. وأما رئيس كل الدواوين، الوزير، فهو لقب له جذوره اللغوية في العربية بيد أنه مدين بالكثير من التطور الذي دخل عليه إلى كلمة إيرانية إمبراطورية سباقة عليه.

وما أن حل القرن الحادي عشر حتى كانت العربية قد امتصت واستوعبت هذه الاستعارات الثقافية من الإمبراطوريات القديمة، ومزجتها وأخرجتها بقالب سياسي جديد وقوي كانت الصفة الغالبة عليه والمميزة له إسلامية. وفي ذلك الزمن كانت العربية مضطرة للخضوع لتحول ثان ناجم عن انتقال شعوب السهوب إلى قلب ديار الإسلام. فمن الشمال ومن الشرق جاء الأتراك أولاً ومن ثم المغول في سلسلة من الهجرات على شكل موجات امتدت من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر.

فعلى نقيض الفرس واليونان والشعوب القديمة في الشرق الأوسط، لم يكن الأتراك والمغول من الأقوام التي غزاها الإسلام، لا بل على العكس إذ

إنهم دخلوا العالم الإسلامي كغزاة، وفي حين أن بعضهم كان قد اعتنق الإسلام بحرية في بلاده فإن بعضهم الآخر، وهم المغول قد وصلوا كغرباء وثنيين وفرضوا هيمنتهم الوثنية على المسلمين.

وعلى مدى هذه القرون الأربعة، ولزمن طويل بعدها، بقي العالم الإسلامي للشرق الأوسط تحت هيمنة سلالات ذات أصول تركية ومغولية، لا بل وتحت هيمنة دول وجيوش تركية ومغولية أيضاً. وهذه السلالات أقامت، علاوة على فرض هيمنة جديدة، نمطاً جديداً من الحكم والاتحاد بلغ ذروته في تلك الإمبراطوريات العظيمة التي ترسخت في كل من تركيا وإيران وآسيا الوسطى والهند في العهد الذي تلا العهد المغولي. لقد نعمت هذه الإمبراطوريات بنوع من الاستقرار والرسوخ، والانتظام في بناها الإدارية، لم يسبق له مثيل في الإسلام القديم، وجلبت معها مفردات جديدة من لغات السهوب فضلاً عن إسباغها معاني جديدة على الكلمات المستعملة من قبل. ففي حضارة الإمبراطورية العثمانية توالفت بمنتهى الانسجام العربية والفارسية والتركية لتشكيل الأدوات الثلاث لثقافة عامة، ولثقافة سياسية عامة على نحو أخص، ولتحدد مصائر الكثير من الأمور في الشرق الأوسط طيلة خمسة قرون من الزمان، مع العلم أنها لم تندثر بعد بأي حال من الأحوال حتى في أيامنا هذه.

وخلال القرنين الماضيين، أو زهاء ذلك، تعرض مناخ الإسلام الفكري للتحول مرة ثانية جراء صدمة خارجية جاءته هذه المرة من أوروبا، وكان ذلك التحول بنسب متفاوتة في هذه المناطق وتلك. والجدير بالذكر أن هذه الصدمة كانت، من وجوه عديدة، من أعسر الصدمات على الهضم والاستيعاب، فالأوروبيون الذين جاؤوا في القرنين التاسع عشر والعشرين ما كانوا أناساً مهزومين كالفارسيين واليونانيين، وعلى أهبة الاستعداد واللهفة لخدمة أسيادهم الجدد. وما كانوا، في الوقت

نفسه، لقنين حسني اللقانة للعقيدة الإسلامية وثقافتها، مثلما كان الأتراك والمغول الذين دخلوا الديار الإسلامية كغزاة ولكنهم سرعان ما تحولوا إلى مدافعين صناديد عن الإسلام ضد أعدائه. لقد جاء الأوروبيون كغرباء وظلوا غرباء ولم يتقبلوا لا عقيدة ولا ثقافة الشعوب الإسلامية التي هيمنوا عليها وحكموها . ففي هذه المرة كان المسلمون هم إما المغلوبون وإما الخائفون من مخاطر الغزو والغلبة، وكانوا هم أيضاً المضطرون لتعلّم طرائق سادة الدنيا الجدد كي يبقوا على قيد الحياة ليس إلا. فبعض المسلمين ممن اندمجوا في تلك الإمبراطوريات العظيمة الأربع لكل من روسيا وهولندا وبريطانيا وفرنسا كان عليهم، بحكم الضرورة الإذعان للحكم السياسي الأوروبي أو لنفوذه. وأما بعضهم الآخر فقد حاول إتقان أسرار النجاح السياسي الأوروبي لمقاومة الهيمنة أو لتقويضها في حالة فشل المقاومة.

فالنتيجة لهذا كله كانت تحول شكل الحكم، عملياً ونظرياً أيضاً، وإعادة سبك الأفكار والكلمات على نحو أشمل من أي شيء حققه الانبعاث الفارسي - اليوناني في مطلع العصور الوسطى، أو الهيمنة المغولية - التركية على ذلك الانبعاث في عهد لاحق.

ولو قارنا بين اللغتين السياسيتين الغربية والإسلامية لوجدنا أن هنالك الكثير من الأشياء المشتركة فيما بينهما. فبعض هذا التماثل يعود لورطتنا المشتركة كأفراد من الجنس البشري، إذ نحن جميعاً نعيش في البيئة المادية نفسها ونعاني الأمرّين من الحاجة الأساسية نفسها ونجابه، على الأغلب، المشكلات نفسها أيضاً. إن المشكلات المتماثلة تفضي بداهة إلى حلول متماثلة، علماً أن قسطاً من ذلك التماثل تاريخي، الأمر الذي يؤكد صحته المفردات المشتركة كتلك الكلمات الدخيلة من اليونانية واللاتينية والترجمات الدخيلة على اللغة العربية علاوة على دخول كلمات من أصل عربي في اللغات الأوروبية، وإن إلى حد أقل. فالحضارتان الإسلامية

والمسيحية ما كانتا قط متباعدتين وغريبتين واحدتهما عن الأخرى بعد وغربة الحضارتين الهندية والصينية في غابر الأزمان على سبيل المثال. لقد ترعرعت الحضارة الإسلامية أول ما ترعرعت وازدهرت في بلدان حوض المتوسط أو فيما حولها، وتتقاسم مع المسيحية تراثاً مشتركاً في العديد من الجوانب الهامة. فالفلسفة والعلم اليونانيان والوحي والشرع المسيحيان - اليهوديان لهم مكانة هامة في الثقافة والتراث الإسلاميين، وقد يسروا قيام مستوى ما من التواصل فيما بين المسيحيين والمسلمين حتى في أعتى المجتمعات تعصباً زمن العصور الوسطى، الأمر الذي كان من المستحيل على أي من هذين الفريقين تحقيقه مع الهندوس أو البوذيين مثلاً.

ولكن على الرغم من هذه التشابهات لا يزال هناك اختلافات كبيرة تظهر بجلاء ولا سيما في اللغة السياسية في ميادين التوكيد والتشهير والإقناع. فالمسلمون يجلّون كتباً مقدسة مختلفة - منها القرآن على وجه التخصيص وخارجها العهدان القديم والجديد. لقد ترعرع المسلمون على مختلف الأدبيات القديمة واستمدوا الإلهام والهدى من تاريخ مغاير. وليس هنالك في ماضي الزمان حضارة من الحضارات علقت أهمية على التاريخ كالأهمية التي علقها عليه الإسلام في ثقافته وفي إدراكه لنفسه وفي الكلمات الدارجة في الأحاديث اليومية. ففي تلك الحرب الضروس المستعرة بين العراق وإيران في هذه الأيام يعمل كلا الفريقين على بث الدعاية الحربية باللجوء إلى مختلف أنواع التلميحات لأحداث القرنين السابع والثامن. وليس هنالك أدنى شك في أن الأغلبية الساحقة من الشعب في كل من البلدين، لا بل وفي كل مكان آخر من العالم الإسلامي، كانت تدرك مغزى هذه التلميحات وتفهم فاعليتها على أكمل وجه.

وحتى عهد قريب جداً كان التاريخ - أي التاريخ الهام والقابل

للاستعمال - يعني بالنسبة للمؤرخين المسلمين تاريخ الإسلام. ومن أهم الأحداث التي وقعت في تاريخ الإسلام، ولذلك فهي أكثر الأحداث قابلية للاستعمال، تلك الأحداث التي جرت في القرون الأولى، أي حياة النبي وحياة خلفائه المباشرين إذ إنها بمثابة التاريخ المقدس للإسلام وصميم الإدراك الذاتي التاريخي للمسلمين في أي مكان، حتى أن بمقدور المرء أن يقول: إن ذلك التاريخ يشكل تاريخ الإنقاذ. وأما في الديانة المسيحية فإن التاريخ مطبوع في أذهان المؤمنين من خلال أمور شتى - من خلال التعليم والنصوص، ومن خلال التماثيل المنحوتة، ومن خلال الصور، ومن خلال النوافذ الزجاجية المصبوغة، ومن خلال الموسيقا، أي من خلال تلك الأمور المفقودة نهائياً في الإسلام، والموجودة لدى بعض المجموعات الإسلامية المنحرفة عن الإسلام. إن تحريم الصور في الإسلام قد عوّق أي تطور لفن التمثيل الديني، كما أن الشكوك الإسلامية في الموسيقا منعت تطور الطقوس الدينية. فالإسلام يخلو من أية تراتيل، ومن أية ترنيمات ومن أية إيقونات أيضاً. وأما ذلك التزيين الداخلي للمسجد الجامع فإنه يتألف من نصوص مكتوبة، ومعظمها آيات قرآنية. ولكن فن الخط اليدوي في البلدان الإسلامية، ولا سيما كتابة النصوص المقدسة، بلغ ذلك المبلغ الفني الرفيع الذي يذكرك بالوجد الصوفي من خلال عمقه الكبير وفخامته العظيمة. فالآيات القرآنية وغيرها من النصوص التي تزين جدران وأعمدة المساجد الإسلامية ما هي؛ بمعنى عميق، إلا تراتيل الإسلام وترنيماته وإيقوناته.

والجدير بالذكر أن تلك النصوص تتألف بالطبع من كلمات، وأن قسطاً من تأثيرها على الأقل يأتيك من خلال الكلمات المدونة. وإن الكثير الذي تعبر عنه الأديان الأخرى من خلال الفن والموسيقا يعبر عنه الإسلام من خلال الكلمات ملقياً بذلك على التواصل الكلامي أهمية فائقة.

ولقد أدرك هذه الأهمية بعض الكتاب العرب القدماء الذين يتحدثون عن الشعر والخطابة بأنهما الفنّان اللذان كان العرب يكنون لهما فائق الإعجاب واللذان كان العرب يبزّون بهما غيرهم من الأقوام الأخرى.

إن كلا هذين الفنّين وسيلتان فنيّتان للإقناع الكلامي، وكلاهما استخدما لأغراض سياسية. ولذلك فإن الكثير من الشعر العربي القديم كُتب ليلقى في المحافل العامة، كما أن الكثير منه يتألف من المديح والهجاء، والكثير من الشعراء كانوا يعيشون في كنف الحكام والشخصيات السياسية. وأما مهمة أولئك الشعراء فقد كانت تلميع صورة ولي نعمتهم وتشويه صور خصومه، الأول منهما بالمدح والثاني بالقدح. ففي الأيام الخوالي، ولربما إلى حد ما حتى في هذه الأيام، كان هنالك نوع من السحر في كيل التبريكات بمنتهى الإفراط على الحاكم، وفي صبّ اللعنات على عدوه. ومن الجدير بالتنويه بالتأكيد هو أن الكلمة العربية «هجاء» تنتسب، من زاوية ايتمولوجية، إلى أختها الكلمة العبرية "hagah" التي تعني فيما تعنيه من معان عديدة «صب اللعنات على إنسان ما». ففي تلك الأيام التي سبقت وجود وسائل الإعلام العصرية كان للشاعر دور هام في مضمار الدعاية وفي ميدان ما ندعوه اليوم بالعلاقات العامة، كما أن الشعر كان في غالب الأحيان سلاحاً هاماً من أسلحة الصراع السياسي. وأما بالنسبة للمؤرخ الحديث فإن الشعر مصدر لا يقدر بثمن من مصادر المعلومات عن مفردات الخطاب السياسي، وعن التلميحات التي كان الشاعر يعرف ردود أفعال مستمعيه عليها. وعلاوة على الشعر فإن بحوزتنا فيض هائل من الأدلة الأدبية والوثائقية التي تشتمل أولاهما على سلسلة واسعة من الكتابات التاريخية والسياسية، في حين أن ثانيتهما تعكس لنا مختلف مظاهر مسالك الحكام وخوض غمار المعارك السياسية فيما بين المسلمين منذ العصور الوسطى وحتى هذه الأيام.

إن اللغة السياسية في الإسلام، شأنها شأن كل اللغات الأخرى، طافحة بالاستعارات التي مات بعضها وانطمر وأصبح في مجاهل النسيان، في حين أن بعضها الآخر ظل قيد التداول ونابضاً بالحياة ولو بنسب متفاوتة. وحين نستعمل نحن معشر الإنكليز كلمة "government = الحكم" فإن القليل منا تخطر على باله جذورها اليونانية القديمة من مثل الاسم الذي يعني «ربان السفينة» والفعل الذي يعني «يدير دفة السفينة» ولكن حين يتحدث بعضنا - أي أولئك الناس الذين هم أقل موهبة من غيرهم بيننا أو المتحذلقين فينا - عن ذلك الإنسان الذي يتربع على عرش السلطة ويدير دفة سفينة الدولة، فلن يكون هنالك إلا إدراك واه لتلك الاستعارة الملاحية التي تنطوي عليها هذه الكلمات. وكذلك الأمر بالنسبة للمسلمين حين يستخدمون كلمة «سياسة»، وهي الكلمة العربية التي تدل، بشيء طفيف من التحريفات، على ممارسة العمل السياسي في كل لغات العالم الإسلامي عملياً، فإن القليلين منهم يربطون بينها وبين تلك الكلمة الشرق أوسطية القديمة التي تعني «الحصان» أو بينها وبين الفعل العربي القديم الذي يعني «يسوس الحصان أو يروضه». ولكن حين استخدم العثمانيون ذيل الحصان شعاراً للسلطة ونعتوا كبار القادة عند السلطان بعبارة «أغوات الركاب الإمبراطوري»، فإنهم كانوا ينفخون الحياة بمنتهى الوضوح في صورة إنسان على صهوة جواده كرمز للسلطة الفعالة.

ولربما كانت أكثر الاستعارات شيوعاً، في اللغات الإسلامية والغربية أيضاً، هي تلك الاستعارات المكانية الدالة على الموضع والاتجاه في المكان. فهذه الاستعارات هي الاستعارات التي تعنى بالعلاقات السياسية وبما يطرأ على هذه العلاقات من تغييرات، والتي تدل على ذلك كله بعبارات من أمثال: فوق أو تحت، أمام أو خلف، في الداخل أو في الخارج، قريب أو بعيد. ففي اللغات الإسلامية والغربية تدل كلمتا «فوق وقدام»

عموماً على مزيد من السلطة أو المنزلة أو الثروة، في حين أن الحركة إلى الأعلى أو إلى الأمام تدل على تحسن الأحوال، غير أن الحركة إلى تحت أو إلى الخلف تدل على تضعضع أو فقدان السلطة أو المنزلة وما شابه ذلك. ولكن في الوقت الذي كانت فيه اللغة الغربية تستخدم، منذ أقدم العصور، استخداماً مكثفاً صور الصعود والهبوط والتقدم والتراجع للدلالة على الهيمنة والخضوع، فإن اللغة السياسية العربية لا تستخدم هذه الصور إلا في أقل الحدود. وحيثما ترد هذه الصور فإنها ترد على شكل تلميحات خاصة أكثر مما ترد كاستعارات. وهكذا فإن الاستخدام الشائع لأفعال من مصدري «قدم وأمّ»، وكلاهما يعنيان بالأصل «قدام أو أمام» للدلالة على الأسبقية أو السلطة، يدل دلالة واضحة على استقائها من القيادة في المعركة أو الصلاة. ففي قديم الزمان، على نقيض حديثه، كانت ممارسة هذين النوعين من القيادة تتم بالضرورة من قدام لا من الخلف، ولذلك فإن استخدام هذين المصطلحين كان يمثل وقائع على الأرض لا استعارات في الذهن. وعلى نحو مماثل فإن استخدام مصطلح « العالي » كصفة لوصف الأبواب أو البوابات أو المباني في مراكز السلطة، كالباب العالي العثماني الشهير على سبيل المثال، يشير جزئياً على الأقل إلى العلو الفعلي للمباني، ذلك العلو الذي كان من المفروض به في قديم الزمان أن يقزم ارتفاع ما عداه من الأبنية باستثناء أماكن العبادة. وإن مصطلحي: «العالي» و«الوطيء»، على نحو أخص، استخدامهما شائع جداً للتعبير عن المنزلة الاجتماعية والعلاقات الإنسانية، ولكن بمعنى اجتماعي بل وحتى أخلاقي لا بمعنى سياسي. وهكذا فإن ما توحي به الكلمة العربية «سافل» لشيء يماثل «وضيع، حقير، ساقط المحتد».

وأما بالنسبة للعلاقات مع السلطة فإن وسيلة التعبير الإسلامية عنها هي، على الأغلب، استخدام صور القرب والبعد والداخل والخارج،

أو المركز والهامش - إن استعرنا هذا التعبير من علم الاجتماع - وصور التحرك في أي اتجاه من هذين الاتجاهين بالطبع. وهكذا فإن الخليفة عمر علّل رفضه، حسبما جاء في نص قديم، استخدام المسيحيين في مراكز السلطة بالقول التالي: «إنني لا أكرمهم إذ أهانهم الله ولا أعزهم إذ أذلهم الله ولا أدنيهم إذ أقصاهم الله».

ولكن لو تسنى لمتحدث أو كاتب غربي أن يعبر عن هذه الفكرة لقال بأنه لن يرفع من مقامهم في الوقت الذي خفضه الله لهم.

إن الاستعمال الفارسي والعثماني لكلمة «عالٍ» لا (الوطيء) تبدو أكثر تردداً ولا سيما في سياق الألقاب ولغة التشريفات لأنها اتخذت مظهر الصيغة الرسمية، في حين أن بحث حقيقة العلاقات والتبدلات لا يزال يثابر على استخدام المزيد من صور القرب والبعد والداخل والخارج والمركز والهامش. ومن الواضح أن مركزية الحاكم، ومن ثم أهمية القرب منه ويسارة الوصول إليه، شيء معكوس في هذه اللغة.

وثمة جذر من الجذور المستعملة على نطاق واسع للإيحاء بالعظمة والسلطان هو الكلمة الثلاثية الأحرف «ولي» والتي منها اشتقت مصطلحات معروفة من أمثال «والي وولاية» في تركيا و«ملا» في إيران، و«مولوي ومولانا» في الهند، والتي تعني بالأصل «أن يكون المرء قريباً».

بين القريب والبعيد يكون الوسط. ولذلك فإن الكلمة العربية «وسط» أدت إلى ولادة سلسلة واسعة من المصطلحات التي توحي بالتوسط والوسطاء والشفعاء والتدخلات من مختلف الأنواع. ففي بلاط الخلفاء الفاطميين في مصر كان «الوسيط» مسؤولاً رفيعاً في البلاط يماثل إلى حد ما الوزير في الخلافة العباسية ببغداد. إن السلطة السامية تحتل مركز الوسط، وكلما زاد اقتراب المرء من هذا المركز زادت سلطته، وكلما ابتعد عنه قلّت سلطته أيضاً. ففي القصر الإمبراطوري العثماني كان مجمّع

المباني بأسره مقسوماً إلى ثلاث مناطق هي الداخل والوسط والخارج. ولذلك فإن الموظفين الرسميين العاملين في الوسط، وقد كان نعتهم بالتركية «المابينجي – mabeynci»، كانت لهم هيمنة كبيرة على وصول الآخرين إلى مقاعد السلطة ولذا فقد كانوا هم أنفسهم ذوي سلطة ونفوذ عظيمين.

وهناك استعارة مكانية أو توجيهية أخرى معروفة لنا من خلال الأعراف الغربية، حديثها وقديمها، ألا وهي الاستعارة المتعلقة بالثورة أو، كما يجري تطبيقها عملياً، بالتحرك على شكل حلقات، ولكن هذه الاستعارة نادرة في اللغة السياسية القديمة، وإذا وجدت فإنما توجد عادة في سياق التعليلات الدائرية أو التنجيمية عن وصول السلالات إلى قمة السلطة وعن الإطاحة بتلك السلالات.

وأما التبدلات التي تطرأ على العلاقات مع السلطة فإن الإشارة إليها تكون بتلك الاستعارات نفسها أيضاً. فالطامحون إلى السلطة، في اللغة العربية، قد يرتفعون وقد يهوون. فإذا ارتفعوا فإنهم يرتفعون كالمتسلقين أو كالثوار المنهمكين بالإعداد لثورة ما. ولكن في الإسلام فإن الأفعال التي تعني «يرتفع» تستعمل أكثر للإبلاغ عن خبرة دينية، ولا سيما باطنية، وقلما يكون استعمالها للإبلاغ عن ارتقاء سياسي. فالمسلمون الطامحون للسلطة يتحركون داخلياً أكثر مما يتحركون تصاعدياً، والمسلمون الثائرون ينسحبون من النظام القائم أكثر مما ينهضون ضده. إن أقدم حركة ثوربة – لا بل والحركة النموذجية في واقع الحال – ضد النظام القائم كانت حركة الخوارج "those who go out". والشيء المهم في هذه الحركة أنها كانت أفقية لا عمودية، والأهم أنها كانت خارجية لا داخلية. فهذا المفهوم نفسه يتم التعبير عنه في ذلك الاستعمال السياسي والاجتماعي الكثيف للفعلين «جمع وفرق». فعملية التجميع شيء

طيب – ومن هنا جاءت كلمة «الجماعة» المحكومة «بالإجماع»، في حين أن عملية التفريق شيء خبيث وتفضي إلى «الفرقة» وإلى أشكال عديدة أخرى من التفكك. ومن الجدير بالذكر أن هاتين الفكرتين مجموعتان ومتقابلتان في الأمر النبوي للإنسان المسلم بألا يفصل نفسه عن الجماعة.

إن لغة اليمين واليسار، المستعملة على نطاق عالمي في هذه الأيام، ليست بالأصل استعارة مكانية أو توجيهية، وإنما هي تلميح تاريخي جاء من ترتيب المقاعد لأعضاء الجمعية الوطنية الفرنسية بعد الثورة الفرنسية، أولئك الأعضاء الذين هم أنفسهم كانوا قد تأثروا بجلوس الحكومة والمعارضة ذات اليمين وذات الشمال في البرلمان الإنكليزي. وإن ما يكمن خلف هذه الاستعارة هو بالطبع تلك الاستعارة القديمة جداً والمستقاة من الجسد والتي مفادها، وفقاً لاعتقاد عالمي تقريباً، أن اليمين شيء طيب واليسار شيء مشؤوم ومشبوه إلى حد ما. وإذا نظرنا إلى المكونات اللاتينية والفرنسية والأنكلوسكسونية التي تكوّن لنا مفردات لغتنا الإنكليزية، لوجدنا أن التداعيات المقرونة باليمين هي الحذاقة والبراعة والاستقامة والعدالة وصولاً حتى إلى الصلاح، في حين أن المقرون باليسار هو الأخرق الذي يمكن أن يكون في غاية الشؤم. وهذان المصطلحان لهما مترادفات في العديد من اللغات الأخرى.فالكلمة العربية القديمة «مشؤوم» والكلمة العربية الحديثة «متشائم» كلتاهما شكلان من أشكال اسم الفاعل لفعل مشتق من أصل يعني «اليسار»، في الوقت الذي فيه أن كلمة «يُمْن» وكلمة «يمين – بمعنى القسم» كلتاهما تنحدران من الكلمة العربية الشائعة «يمين». وثمة مثل ينطوي على تشويق خاص هو الاستعمال الروسي لعبارة «على اليسار» كناية عن صفقة حرام أو صفقة في السوق السوداء. وأما تعبيرنا الشائع القائل «أن فلاناً هو الساعد الأيمن لفلان:

فقد حظي بمنزلة رسمية رفيعة في ألقاب من مثل «وزير الميمنة» كناية عن أكبر وأهم وزير عند السلطة».

إن هذه الصورة القديمة لليمين واليسار صورة فيزيولوجية أكثر مما هي مكانية، كما أنها تشكل جزءاً من مجموعة كبيرة من الاستعارات المستمدة من الجسد البشري. ففي اللغات الإسلامية والغربية يلعب الرأس دوراً هاماً وهو في مكانه الطبيعي، أي فوق كل الأعضاء الأخرى علاوة على مسؤوليته عنها كلها، مع العلم أن إشاراتنا إلى هذا العضو، بالشكلين المنظور والمستور معاً، كما حين نقول «رأس، رئيس، رأسمال» لها مرادفاتها الإسلامية مثلما حين يقال بالعربية «رأس ورئيس» وبالفارسية «سار – Sar» وبالتركية «بأش». وأما استخدام مصطلح «العضو» للدلالة على فرد يشكل وحدة في جماعة أو تجمع أكبر منه، فهو حديث جداً ويعود تاريخه إلى مرحلة التأثير الغربي. والجدير بالذكر أن أسماء أعضاء الجسد البشري، كل عضو بأم عينه، تحتل لها مكاناً بارزاً في الاستعارة السياسية الإسلامية من مثل الاستعارة الفيزيولوجية ذات الشيوع الكبير ألا وهي الكلمة العربية «الصدر» التي كانت تدل قديماً على المركزية (كما في المبنى على سبيل المثال) وعلى البروز أو الريادة أو القيادة، والتي صارت لاحقاً اللقب الرسمي للوزير الأعظم في الاستعمال العثماني.

وأما مصطلحا «الساعد والعضد» فيظهران بين الحين والحين للدلالة على مساعدي الحاكم أو على وزرائه، في حين أن كلمة «يد» العربية ومرادفها الفارسي "dast" فهما قيد الاستعمال على نطاق واسع للإيحاء ضمناً بالسلطة أو القوة أو الحماية. ففي لغة القانون تعني كلمة «يد» الحيازة أو السيطرة الفعليتين، بيد أنها في استعمالات أخرى توحي ضمناً بالجدارة أو المقدرة أو المساعدة الفعالة. هذا في حين أن الكلمة الفارسية

"dast" حازت على ما يبدو على معنى «القوة والسلطة» في زمن يعود إلى ما قبل العصور الإسلامية. ولكن كلمة «daster أوdastvar» كانت تعني بالأصل «إنساناً يمارس السلطة» سواء أكانت دينية أو سياسية، غير أنها تخصصت لاحقاً بالدلالة على أعضاء الكهنوت الزارادشتي. وأما المشتقات العربيات من هذه الكلمة فتتضمن معاني «القانون والنظام» وجاءت لتتضمن معنى «الدستور» في مرحلة لاحقة.

وفي الوقت الذي يظهر فيه اللسان والقدم والدم في مصطلحات مختلفة، فإن العين تلبي الحاجة في غرضين هامين أولهما كناية عن الجواسيس وثانيهما للدلالة على الأعيان أو الشخصيات المرموقة.

إن صور الولادة والتقمص، النهضة والانبعاث، وهي الصور التي تنطوي على أهمية قصوى في الاستعمال الغربي، لا وجود لها في الأزمنة الإسلامية القديمة، والسبب يعود على الأرجح لتداعياتها المسيحية على وجه الحصر. وإن ذلك التحرك العربي العظيم بهدف الانبعاث الثقافي أولاً والسياسي ثانياً في القرنين التاسع عشر والعشرين، ذلك التحرك الذي دعاه الغربيون بالنهضة العربية، فتدل عليه الكلمة العربية «نهضة» المشتقة من جذر قديم يعني «أن ينهض المرء ويقف على قدميه»، أي أن يقوم من وضعية قعود أو اتكاء. وأما الاستعمال السياسي للمصطلح العربي «البعث» والمصطلح الفارسي «rastakhiz»، وكلاهما يعني البعث لاهوتياً بالأصل، فاستعمال لا يعود به الزمن إلا إلى منتصف القرن الحالي.

ولكن في الوقت الذي تتجاهل فيه اللغة السياسية الإسلامية موضوعات الولادة والموت والبعث فإنها تستفيد من استعارات المرض، ومن استعارات الضعف على وجه التخصيص. فالكلمة العربية «ضعيف»، بما يفيد في الأصل «الضعيف جسدياً» كان العرب يستعملونها من قديم الزمان للدلالة على أولئك الناس الضعفاء اجتماعياً، أي ذوي المراتب

الاجتماعية الدنيا. وأما اسم المفعول «مستضعف»، أي ذلك الإنسان المحروم أو المسحوق، فقد حازت على هذين المعنيين ودرج استعمالها بهذا السياق منذ العصور الوسطى حتى هذا اليوم في البيانات الثورية المنمقة.

وثمة صورة أخرى لها شيوعها في اللغة السياسية هي صورة اليفاع والكهولة. فالمسلمون كانوا في الماضي يتقاسمون على ما يبدو ذلك الاعتقاد المشترك الذي مفاده أن الكهولة والخبرة تجلبان الحكمة وتسبغان السلطة. فهذا الاعتقاد كان ذات مرة له حضوره العالمي، وأما الآن فقد نبذه الناس خارج العالم الشيوعي، لا بل وصار هذا هدفاً للهجوم حتى هناك. ومن الجدير بالذكر أن الأمثلة عن الموقف القديم ليست صعبة المنال. ففي الإنكليزية نشتق من كلمة لاتينية «Senator» وتعني الشيخ، أو أحد أعضاء مجلس الشيوخ، و«Senior» التي تعني الإنسان الأكبر سناً من غيره، كما ونشتق «Senile» التي تعني الإنسان الخرف، كما أننا من التعبير الأنكلوساكوني نشتق كلمتي «elder» بمعنى أكبر و«alderman» بمعنى نائب الملك. وأما الكلمة العربية «الشيخ» التي تعني حرفياً الرجل العجوز فقد صارت على مر الزمن بمثابة الكلمة الجذر التي توحي ضمناً بالوقار والسلطة في كل بلدان الإسلام والكلمة المعروفة على أوسع نطاق في بقية أرجاء العالم.

وأما اليفاع فشأن آخر. ففي العصور القديمة كان الإيحاء الاجتماعي والسياسي الذي توحيه كلمة اليافع يظهر أساساً في شكلين اثنين أولهما الإيحاء بالمرؤوسية والخدمة، وثانيهما الإيحاء بالحيوية والبسالة. ومن أشهر الأمثلة المعروفة عن الشكل الأول هو تعبير «الغلام» الذي يعني أولاً الفتى ومن ثم الخادم، والذي صار في خاتمة المطاف تعبيراً عاماً عن «الخدم من الشباب»، ولاسيما أولئك الشباب الذين يدخلون في خدمة الحكام والولاة. وبمرور الزمن جاء هذا التعبير ليطلق على أفراد الحرس الأميري

وعلى غيرهم من الجنود المرتزقة العاملين في خدمة الحكام، وبذلك حاز أيضاً على إيحاء عسكري له. وهناك تعبيران آخران للدلالة على اليافع هما «الحدث والفتى» اللذان صار لهما إيحاء عسكري مختلف تماماً صار ينطبق لاحقاً على تلك النوعيات من الشباب والأجراء وما شابه ذلك ممن كانوا بمثابة الميليشيا في المدن الإسلامية زمن العصور الوسطى. «فالفتوة»، وهي اسم المعنى الذي يوحي بسجايا ومزايا الفتى، تتعارض في الغالب مع «المروءة» التي هي من سمات الإنسان الراشد والكهل، بيد أن كلا هذين التعبيرين يوحيان ضمناً بالبسالة والفروسية، ولا يوحي أي منهما بأية سلطة ولا بأي حق بالمطالبة بها.

إن الحركات الأوروبية من أمثال ألمانيا الفتاة وإنكلترا الفتاة ما كان لها أية أصداء في مثيلاتها الشرق أوسطية إلا في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. فالفكرة التي مفادها أن من حق الشباب المطالبة باستلام السلطة كانت غريبة جداً لا بل ومنفرّة في حقيقة الأمر إلى الحد الذي جعل قيادات تلك الحركات يجدون شيئاً من الصعوبة حتى في تقبل هذه الفكرة. وأول حركة مماثلة كانت تتجسد بزمرة من الراديكاليين والمصلحين الأتراك الذين ترعرعوا حوالي عام ١٨٦٠م. لقد صاروا يعرفون في أوروبا باسم «العثمانيين الشباب» ولكنهم في تركيا نعتوا أنفسهم «بالعصمانيين الجدد Yeni–Osmanlilar »، ولكن نفس المحذور الوارد أعلاه طغى على الغالبية العظمى من أهم شخصيات «الأتراك الشباب» الذين حققوا ثورة عام ١٩٠٨م. فلقد كانوا يعرفون في كل أنحاء أوروبا «بالأتراك الشباب» في حين أنهم نعتوا أنفسهم بنعت «Jon Turk» مستخدمين صفة للإسم من اللغة الفرنسية لا من التركية. وحتى ذلك النعت فما كانوا يستخدمونه إلا في وقوفهم موقف المعارضة، كما كانوا يطرحونه جانباً حالما يمسكون بزمام السلطة. وأما القيادات السياسية في

البلدان العربية وفي غيرها من البلدان الإسلامية فما بدأت تطلق على نفسها نعت الشباب إلا بعد مرور عدة عقود من الزمن، أملاً منها في أن تتمكن من اكتساب احترام الشعب لا فقدانه.

إن الاستعارات المستمدة من الأسرة والمنزل والموطن لها ذلك الحضور البارز في اللغة السياسية الإسلامية. ولكن تصور الحاكم بمثابة الأب لوطنه أو شعبه، وهو التصور الشائع في الغرب والتصور الذي تعبر عنه مصطلحات من مثل الكلمة اللاتينية «Paternal» - أبوي «والكلمة اللاتينية» Patriarchal - بطريركي»، فإنه غائب تماماً عن الإسلام، والسبب مرة أخرى على الأرجح لإيحائه المسيحي. فالتصور المسيحي لأبوة الله، ذلك التصور الذي تشاطر فيه اليهودية المسيحية بمعنى محدود، ينظر إليه المسلمون على أنه هراء بهراء وتجديف على الله مما جعل رفضهم هذا يمتد على ما يبدو إلى رفض تصوير الحاكم بصورة الأب. ولا يوجد هنالك إلا في التركية مصطلح بمعنى الأب، وهو عطا يحظى بمضمون سياسي، وحتى في هذا المضمار فهو يعني العم والمؤدب لا الأب بالمعنى الدقيق. وبين الأتراك وحدهم، لا بين العرب المسلمين، يجري استخدام مصطلح «بابا»، للتعبير عن الاحترام للكهول، كما يجري استخدامه في أوساط الدراويش كشكل من أشكال الألقاب لأكابر الدراويش وقادتهم، ولكن بدون أي مضمون سياسي. وأما تصوير الحاكم كأم فيبدو أنه كان مقيتاً جداً أيضاً، وإن من المحتمل أن تكون الكلمة القرآنية «الأمة»، بمعنى الشعب أو الجماعة، التي يربطها البعض بالكلمة العبرية «الأم» ما هي في حقيقة الأمر إلا كلمة هجينة جاءت إلى العربية من العبرية أو الآرامية.

وإذا كانت الدولة تفتقر إلى الأبوين فهي لا تفتقر إلى الأبناء بكل تأكيد، ولذلك فإن المصطلحات التي تدل على الأبناء والأخوة لمصطلحات على رواج كبير في الاستعمال السياسي. ولكن هذه المصطلحات قد

تكون حرفية كما حين تـــدل مثلاً على عضوية في قبيلة أو ســـلالة، وقـــد تكون مجازية كما حين تدل على علاقـــة بالدولـــة. فمصطلـــح «الأخ»، ومرادفاته المختلفة، له استعمـــاله الرائج للتعبير عـــن أعضـــاء في مجموعـــة واحدة، من خلال القرابة أو الـــولاء سواء بسواء، علمـــاً أن الاســـتعمال التركي لكلمة «آغا»، بمعنى الأخ الأكبر، يعبر عن الاحترام لأصحاب الشأن في السلطة. وأما أكثر الأمثلة شهرة فهو مصطلح «الأبناء» الـــذي كـــانت تستخدمه السلالة العباسية للإشارة إلى فريق من العبيد والعبيـــد المعتوقـــين، عسكريين ومدنيين في آن واحد معاً، ممن كانوا يخدمون الدولة وبذلك فقـــد حرروها من الاعتماد على مسانـــدة القبائل العربية. ومما تجـــدر الإشـــارة إليه هو أن هذا التمديد لمعنى كلمة «الابن» كان تطوراً طبيعياً جداً.

إن العائلة الإسلامية زمن العصور الوسطى كـــانت، كغيرهـــا مـــن العائلات في معظم المجتمعات القديمة، تشتمل على العبيد وعلـــى الأقـــارب سواء بسواء، وكانت النظرة إلى هـــؤلاء جميعاً، من وجوه عديدة، النظـــرة إلى أفراد العائلة الواحدة. ففي العربية وفي غيرها مـــن اللغـــات الإســـلامية الأخرى، هنالك كلمات عديدة مختلفة للتعبير عن العبيد وذلك بنـــاء علـــى مهماتهم وعلى أصولهم العرقية. إن كلمة العبد يروج استعمالها على أوســـع نطاق كناية عن علاقة الإنسان بخالقه، ونادراً ما تورد للدلالة على علاقـــة أحد الرعايا بالسلطة إذ إن هنالك كلمات عديدة أخرى غرضها الإشارة إلى وكلاء الحاكم ومستخدميه، بيد أن تلك الكلمات تدل على علاقة قانونية لا على علاقة رمزية. فالتعابير العربية القانونية والاجتماعية التي تـــدل علـــى «السيد»، أي على رب الأسرة ومالك العبيد، لم تتعرض قـــط للتبـــدلات السيمانتية السياسية التي تعرض لها التعبير اليونـــاني «despotes» والتعبـــير اللاتيني «dominus». والأمر الذي ينطوي على أهميـــة قصـــوى هـــو أن أشهر تعبير عربي لكلمة «السيد» هو كلمة «صـــاحب»، الـــتي لا صلـــة

لمعناها الأصلي بالسيادة بل بالصحبة. وإنها الكلمة التي تطلق على أصحاب الرسول، وتمثل أقرب مرادف إسلامي لحواريي المسيح، ولكن استعمالها لاحقاً صار يدل في بعض الأحيان على زملاء الحكام وبطانتهم، ولكن التحول الذي تحولته للدلالة على شيء من السلطة، ولو أنه كان في العادة على شكل مندوب أو مرؤوس، يدل دلالة صارخة على جدوى التقرب من السلطة.

وأما تصوير الحاكم بصورة الراعي، وهو الأمر المألوف في «العهد القديم» والمحبوب من لدن الكتاب المسيحيين عن السياسة زمن العصور الوسطى، فيظهر أيضاً في الكتابات الإسلامية القديمة منها والحديثة سواء بسواء. وأول كتاب هام عن السياسة، وهو مقدمة كتاب «الخراج» الذي كتب للخليفة هارون الرشيد بقلم قاضي قضاته أبي يوسف، فيحبك موضوع الحاكم كراع على نحو طويل جداً.

فأحد واجبات الراعي يتمثل بإطعام قطيعه، وصورة الطعام - أي الطبخ والأكل معاً - كانت تستخدم أحياناً للدلالة على تسنم الوظائف العالية، إذ إن خدم الحاكم كان يقال عنهم بأنهم يأكلون خبز السلطان أو يهشموه.

فثمة مصطلح عثماني شائع للدلالة على من يتقاضى راتباً حكومياً هو «Vazifehor»، ويعني حرفياً الإنسان الذي يأكل من وظيفته. وفي قطعات الجيش الإنكشاري كان النعت الملازم لكبار الضباط وصغارهم هو صناع الحساء والطباخون ولذلك فقد كان القازان «Kazan» - القدر أو الإبريق - رمزاً لهوية تلك القطعات وولائها، ولذلك فحين كان الإنكشاريون يقلبون قدورهم لرفضهم طعام السلطان، كان هذا الإجراء هو الإجراء المعروف للتعبير عن العصيان.

وهنالك أيضاً مجموعة كبيرة من الاستعارات المستقاة من الارتحال.

فتلك الاستعارة الدينية العالمية تقريباً عن سبيل الله الذي يجب أن يسير على هديه بنو البشر كافة، استعارة مألوفة لدى المسلمين منذ البداية، وتظهر في القرآن بأشكال شتى كما أنها تتكرر في الصلوات اليومية. فالشريعة المقدسة للإسلام يشار إليها بتعبير شعري هو «الشريعة» الذي معناه الأصلي «الطريق إلى مورد ماء». فلئن كان السير على هدي سبيل الله أمراً طيباً، فإن الانحراف عنه أمر مشين، علاوة على وجود عدد مختلف من العبارات التي تتعرض لوصف ذوي المعتقدات الخاطئة ومروجي الآثام والمتمردين ونعتهم جميعاً بأنهم «ضلوا سواء السبيل».

وفي الوقت الذي تبدو فيه بحرية صور الترحال في معظم اللغات الغربية، فإن هذه الصور في البلدان الإسلامية مستمدة من السفر براً، وعلى صهوات الخيول على وجه التخصيص. فالخيّال والحصان والتجهيزات والركائب والأعنة، وحتى أذيال الخيول كلها يستفاد منها كاستعارات للدلالة على السلطة وفي بعض الأحيان كرموز لها. وأما الأعراف الغربية ففيها استعارتان بائدتان عن الإنسان وحصانه - للتعبير عن الفروسية والترويض أولاهما جاءتنا من اللغة الفرنسية «Cheval» وتعني الحصان، وجاءتنا الثانية عن طريق اللغة الفرنسية من الكلمة الإيطالية «maneggio» وتعني التعامل مع الحصان أو ترويضه، ومن هاتين الكلمتين نحتنا كلمة فروسية وعبارة «مدرسة التدريب على ركوب الخيل». وإن كلا هذين المسارين من التطور موجودان في اللغة السياسية الإسلامية في كلمات من أمثال «فروسية، خيالة، بسالة، وسياسة الخيل، والحنكة السياسية، فضلاً عن السياسة بمعناها الشائع اليوم».

فالسفر لا يكون عشوائياً، ونادراً ما يكون شيئاً مستقلاً بحد ذاته. إذ نقطة الانطلاق والطريق والمكان المقصود كلها تتيح عدداً من الاستعارات. وعلى هذه الشاكلة أيضاً - لا بل وعلى نحو أخص والحق يقال - يكون فعل

الأدلاء والقواد والركبان الذين يواكبونهم ويسيرون في إثرهم. وفي بعض الأحيان تكون القيادة عسكرية كالفعل الذي يضطلع بعبئه «القائد حين يدير ويقود المعركة»، وأما في بعض الأحيان الأخرى فتكون القيادة دينية كمهمة الهداية التي يقوم بها «المرشد» الذي يهدي الناس الآخرين سواء السبيل. وثمة نوعية خاصة من الهداية كتلك المنوطة «بالمهدي» الذي يجسد شخصية مسيحية، والذي سيبعثه الله مستقبلاً لوضع حد لزمن الخطايا وارتكاب الآثام ولملء الدنيا عدلاً ومساواة.

إن تلك الرحلة قد تكون مشحونة بعدد كبير مختلف من المقاصد - إذ قد يكون مقصدها اقتصادياً للرعي أو المتاجرة، وقد يكون دينياً لأداء فريضة الحج، أو قد يكون عسكرياً لشن غزوة أو حرب. ولذلك فإن كل هذه الصور المختلفة تكشف عن نفسها بجلاء في لغة السلطة.

ومنذ أقدم العصور كان هنالك بروز واضح في الاستعارات السياسية لكل من المسكن وأجنحته المختلفة. ففي الأدب العربي القديم كانت الخيمة ومكوناتها الأساسية - كالوتد والعمود والظلة....الخ - تقوم مقام الاستعارات للحاكم وحكومته وأشياعه. ولكن ما أن قامت الخلافة حتى استعاضت عن الخيمة بأبنية أكثر تعقيداً وأطلقت نفس الكلمات على مكوناتها حيث أصبح عمود الخيمة عموداً للبناء وأصبحت الظلة قبة البناء كما صارت أوتاد الخيمة تتكنى بأسس المباني.

إن أعم هذه الاستعارات، من قديم الزمان حتى الأزمنة الحديثة، يتمثل باستعمال الكلمات الدالة على البناء أو على جناح منه، للدلالة على الحكومة بحد ذاتها. ففي التاريخ الأدبي الحديث يقال عن الباب العالي العثماني بأنه يماثل داونينغ ستريت وقصر الأليزيه وبول بلاتز وويلهيليم ستراسي، وبأنه يماثل، في زمن أحدث، الكريملين والبيت الأبيض. لقد كان الباب العالي في حقيقة الأمر مدخلاً إلى قاعات الوزير الأعظم الذي كان

يدير شؤون الدولة نيابة عن السلطان. وآخر مثال عن تلك الشبكة المعقدة من الاستعارات التي يعود بها الزمن إلى العهود الغابرة للشرق الأوسط، والتي لم يكن فيها الباب وحده أو البوابة وحدها رمزاً للسلطة بل حتى عتبة الباب العلوية وعتبته السفلية والمداخل وحجرات الانتظار والستائر، وكل ما عدا ذلك من مداخل إلى عرش السلطة بمثابة رموز للسلطة أيضاً.

وفي استعمالات الديوان العثماني كانت هذه الاستعارة بصيغها المختلفة هي الصيغة المثلى. وهكذا حين كتب السلطان مراد الثالث لأليزابيث ملكة إنكلترا في عام ١٥٨٣م كي يعترف لها باستلام رسالتها جاء في رسالته: إن رسالتك الفياضة بالصداقة... .. قد وصلت عتبتنا العظيمة، تلك العتبة التي هي محط غبطتنا القصوى والعتبة السامية لعدالتنا، والتي هي ملاذ السلاطين الأقوياء وملجأ الخاقانات الأشداء والمبجلين.

وإذا نظر المرء إلى هذه الأمور من تحت فحتى العتبة تثير فيه مشاعر الخيلاء. فثمة استرحام من ترجمان سجين وجهه إلى آغا الإنكشارية حوالي عام ١٧٦٩م يبدأ بالأقوال التالية: «بعد أن أحنيت رأسي تذللاً وعفّرت جبيني الحقير في ضعة ومسكنة مطلقتين وفي خسة وصغار تامين أمام الغبار الكريم تحت قدمي ذلك الهمام الجليل العطوف الرحمن الرحيم الذي أحسن إلي» وبعدئذ يوجه استرحاماً آخر إلى «عنفوان غبار البيت الكريم». وأما العبارة المنقوشة على قفا الاسترحام فتقول: «باسم الله العزيز الجبار. استرحام إلى الغبار الجليل تحت قدمي ذلك الجبار العظيم المعطاء الرحيم الذي أحسن إلي، أكرم الأسياد الذي هو الآن آغا الانكشارية في البلاط السامي للباب العالي».

فهذا التصوير ما هو، بمعنى من المعاني، إلا تحبيك للموضوعات الأساسية لكون المرء في الداخل أو في الخارج ولكونه قريباً أو بعيداً. وفي

معظم البلاطات الإسلامية كان هنالك حجّاب يحرسون نقــاط العبــور إلى الحاكم ولكن من الخارج – أي خلف الأبواب، ويحملون ألقاباً مــن مثــل الكلمة العربية «حاجب» التي هي بمثابة اسم الفاعل لفعل بصيغة المعلوم يعني «يحجب أو يستر أو يغطي»، أو من مثل الاسم الفارسي «Pardadar» الذي يعني «حامل الستارة».

وفي بعض الأحيان لا تكون الاستعارات الدالة على الســلطة مجــرد أقوال لفظية بل أشياء مادية وتبدو كرموز للسلطة – كشارات لهــا. ففــي البلدان الإسلامية كما في أي بلد من بلدان الدنيا كــانت الأســلحة أعــم الأشياء المادية المستخدمة على أوسع نطاق. إن الرسول نفسه، كما يقال لنا، حين احتفل لأول مرة باحتفالين إسلاميين كبيرين، كان أحد المسلمين مــن أتباعه يتقدمه وهو يحمل حربة. وفي كلتا المناسبتين جرى غرس الحربــة في الأرض لتشير إلى الاتجاه الذي يجب أن يتوجه إليه المصلون أثناء الصلاة. وأما الخليفة عمــر فيقال بأنه كان يحمل سوطاً في يده علاوة علــى أن معظــم أوائل الخلفــاء، وحكام ولاياتهم، كانوا يحملــون حربــة أو عكــازاً في المناسبات الاحتفالية، الأمر الذي جعلوا منه تقليداً لهم. ولقــد صــار مــن العادة، حتى بالنسبة للواعظ، لــدى ارتقائه المنبر وقــت صــلاة الجمعــة، أن يمسك أو أن يتكئ على سيف أو قوس. فكل من العصا والمنــبر نفســه كانا شارتين من شارات السلطة بين العرب القدماء، إذ كــان يســتعملهما الخطباء والحكام وقت فض المنازعات ولقد درجت العادة في قديم الزمــان أن يحمل الواعظ عصا في المدن التي تستسلم سلماً لحكم الإسلام، وأمــا في المدن التي تفتح عنوة فكان يحمل سيفاً في يده.

إن هذا التقليد المزدوج حافظ على وجوده بشكل معدّل في الأزمنــة اللاحقة. فالعصا أو السيف تهلهل، من ناحيــة أولى، حتــى اســتحال إلى مجرد صولجان رمزي بيد صاحب الأمر شخصياً، ومــن ناحية ثانية حل محله

سلاح رمزي من مثل رميح أو قضيب يحمله مـــأمور يتقـــدم الحـــاكم في الاحتفالات الجماهيرية العامة.

ففي فرنسا كان الملك يشعر بالخيلاء حين كان يدعى بالملك الشمس « LeRoi– soleil » وأما في الشرق الأوسط فإن الشمس لم تكـــن ذلـــك الصديق الكريم بل كانت العدو اللدود، كما أن الدور المجازي للحـــاكم لم يكن دور الشمس بل دور الظل – الفيء الذي يستفيء الناس بظله وتحـــت سلطانـــه وقاية لهم من قيظ الشمس الحارقة. وثمة قـــول مأثور قديم جـــاء فيه أن «السلطان ظل الله على الأرض وإليه تفيء كل المخلوقـــات طلبـــاً للمأوى». ومادياً تجسد هذا القول بمظلة شمسية يحملها مأمـــــور مختـــص بحملها كان يرافق الحاكم في كل احتفالاته العامة. فطبقاً للمقولات الفارسية والتركية لاحقاً كان الظل الإمبراطوري « Saye - i humayun» كناية عـــن الإمبراطور وعن سلطته الإمبراطورية.

ليست كل استعارات ورموز السلطة رقيقة رقة المراعي والظل، إذ في بعض الأحيان كانت أسماء مختلف كواسر الحيوانـــات وجـــوارح الطيـــور موضع الاستعمال في الألقاب الملكية، لا بل وإن بعضها كان موضع حتـــى الرسم والنقش. ففي هذا السياق مثلاً كانت الصور الرائجة في أوائل القصور الأموية هي التي كانت تصور الفهود والصقور في تواثبها على فرائسها حيث كانت الرسالة الضمنية مفهومة تماماً ولا شك لدى زوار تلك القصور.

وأما التاج والعرش، وهما اكثر الرموز والاستعارات رواجاً في العالم المسيحي للدلالة على السلطة الملكية، فدورهما محدود في الخطاب السياسي الإسلامي وفي الرمز إلى السلطة، وحتى ذلك النزر اليســير منـــه يمكـــن عزوه إلى ذلك التأثير الفارسي الدخيل. فعلى الرغم من أن المؤرخين المسلمين كانوا على دراية أن أمثال هذه الشارات كان لها رواجها عنـــد الملـــوك في غابر الأزمان، وكانوا على معرفة أن الفنانين المسلمين كانوا يرسمونها علـــى

شكل منمنمات، فإن الزعامات الإسلامية كانت تستهل عهود حكمها بدون أية مراسم احتفالية لا بالتتويج ولا بارتقاء العروش، رفضاً متعمداً منها لكل الزخرف الملكي الوثني. وأما أقرب الأمثلة احتفاء بارتقاء العرش فقد كان الاحتفال بتقليد سيف عثمان لكل سلطان عثماني جديد، مع العلم أن رمز السيف كان شيئاً معمولاً به منذ أوائل أيام الإسلام.

وعند معظم السلالات الإسلامية كان التاج، وهي كلمة دخيلة على العربية من الفارسية، لا يعدو عمامة مرصّعة بالجواهر، وكانت الأزمنة القديمة ترى أن المكافئ الوظيفي للعرش، لا مكافئه الرمزي بتاتاً، يتمثل بالسرير الذي لم يكن كرسياً عالياً بل أريكة وطيئة يستعملها صاحب الشأن للجلوس عليها، وفي معظم الأحيان للاتكاء في مناسبات البلاط الرسمية. فالتاج والعرش كانا كلاهما من بين مستخدمات حكام الولايات وغيرهم من ذوي الشأن فضلاً عن أصحاب المقامات الرفيعة ولكن لم يقم أي منهما، بمنتهى البداهة، مقام الاستعارة للرمز إلى السلطة السامية. وثمة مصطلح عربي آخر يتجسد بكلمة «العرش»، التي من الممكن ترجمتها ترجمة دقيقة إلى الإنكليزية بكلمة «throne»، فإن استعماله وقف على الله وحده مثلما ترد صورته مراراً وتكراراً في القرآن، في حين أن السرير ليس أكثر من مكان مبجل للجلوس أو الاتكاء عليه.

إن هذا التباين بين العرفين الإسلامي والغربي يبيّن بمنتهى الجلاء نفاذ بصيرة المسلمين حيال العلاقات بالسلطة كعلاقات أفقية لا علاقات عمودية كما هي عليه الحال في العالم المسيحي. فهذا المجتمع مجتمع يرفض من حيث المبدأ دائماً، ومن حيث التطبيق غالباً، وإلى حد ما على الأقل، الهرمية والامتيازات، ومجتمع تعتمد فيه السلطة والمنزلة بالأساس على القرب من الحاكم والتنعم بعطفه، لا على كرم المحتد أو على المرتبة الاجتماعية.

فالتحرك باتجاه الداخل قد يكون محفوفاً بالمخاطر ومعوقاً بالحجّـــاب وغيرهم من الحـــواجز، ولكنه أسهل بما لا يقاس من التحرك باتجاه الأعلـــى عبر تلك الطبقـــات المحروسة جيداً في مجتمع متراصف بعضه فوق بعـــض. ففي هذا الميدان، وفي غيره من الميادين، ولو على نحو أقل بكثير، تعكس اللغة السياسية الإسلامية المثل الإسلامي الأعلى لاستقرار المجتمع. ويـــروي لنـــا المؤرخون العرب أن الخليفة المنصور، وهو مهندس الإمبراطورية العباســـية، حين بنى عاصمته بغداد في عام ٧٥٨ميلادية «أمعن النظر في مخطط المدينـــة وجعلها دائريـــة». وحجته في ذلك كـــانت، وفـــق روايـــة المؤرخـــين، أن «المدينة الدائريـــة تمتاز عن المدينة المربعة في أن الملك لو أراد أن يكـــون في قلب المدينة المربعة فإن بعض أحيائها ستكون أقرب إليه مـــن أحيائهـــا الأخرى، في حين أن أحياء المدينة الدائرية ســـتكون، بغـــض النظـــر عـــن تقسيماتها، على بعد مسافات متساوية عنه حين يكون في قلبها». فـــالقرب هو الأمر المهم، والعدالة تستدعي مسافات متساوية البعد، كنقطة انطـــلاق على الأقل.

وأما الجغرافيون العرب فيأتون بحجج أخرى لاختيار موقـــع بغـــداد. فالعراق مركز الدنيا، وبغداد مركز العراق، ومنزل الخليفة مركـــز بغـــداد. وللتوكيد على أهمية هذه المركزية يستعمل قدماء الكتاب اســـتعارة رائعـــة ألا وهي «قطب رحى الدنيا». وقطب الرحى هذا يفترض ضمنـــاً وجـــود هيئة من حوله والأمة بهذا السياق تلعب دور أعم الاســـتعارات وأكثرهـــا بقاء على مر العصور.

الفصل الثاني

الجماعة السياسية

يقول المؤرخون أن السلطان العثماني محمد الرابع عقد اجتماعاً، في عام ١٦٥٣م، لكبار المسؤولين في الدولة لبحث تلك المشكلة التي كانت تقض عليه مضجعه، والتي مفادها أن عائدات الدولة في ظل حكم أبيه وأسلافه كانت، كافية لتغطية النفقات، لا بل وكان يبقى منها فائض ما، «ونفقاتي ليست كبيرة كبر نفقات والدي في الوقت الذي فيه أن العائدات نفسها تماماً. فلماذا إذاً لم يعد دخل الدولة يكفي لتغطية النفقات؟ ولماذا لم يعد بمقدورنا تأمين النقود لسد حاجة الأسطول وغيره من الزوايا الهامة الأخرى؟» وجواباً على هذين السؤالين طفق الحضور، بدءاً بالوزير الأعظم، يدلون بإجابات مختلفة شتى كما أن كبار المسؤولين عمدوا في الوقت المناسب لإجراء بعض التحقيقات التي لم تخلص إلى أية نتائج حاسمة، علاوة على إقدامهم على تطبيق بعض الإجراءات الهزيلة.

وبين من حضروا بعض تلك المباحثات كان هناك كاتب عثماني شهير، وعلاّمة زمانه كما كان يقال، وممن كانوا يعملون في الدائرة المالية. فلقد كتب هذا الموظف، واسمه كاتب شلبي، كتيباً تضمن تعليله لتلك المشكلات المادية المستعصية التي كانت تعصف بالإمبراطورية وتطرق فيه لأنجع الوسائل الكفيلة بمعالجة تلك المشكلات. وأما إطار التحليل الذي اعتمده كاتب شلبي فمطروح في تشبيه حي مفاده أن الأمم البشرية (وهو يقصد هنا السلالات البشرية بكل وضوح) كائنات عضوية تمر بعد الولادة، ككل الأفراد من بني البشر، بثلاثة أطوار هي الشباب والكهولة والانحطاط لتموت من ثم في خاتمة المطاف ولا بد. وأما الأطوال النسبية

لهذه الأطوار فقد تتفاوت، في الأمم والأفراد، وفق معطيات صحة الفرد وقوته. فالدولة العثمانية تمتعت، بفضل قوامها القوي وأطرافها المتينة، بحياة صحية مديدة، بيد أن مشكلاتها الراهنة لا تعدو أن تكون هي الأعراض الدالة على اقتراب طور الانحطاط. ولذلك فإن تبيين هذه الأعراض واستنباط العلاج المناسب وتطبيقه إنْ هما إلا مهمة من مهمات الأطباء بالنسبة للأفراد ومهمة من مهمات رجالات السياسة بالنسبة للدول. وبهذه الطريقة يصبح بالإمكان تخفيف منغصات الشيخوخة وتأخير الوفاة، أي من خلال الطبابة الناجعة في الجسد البشري، ومن خلال الحنكة الإدارية المجدية في جسد الأمة.

وعلى مر العصور كرس المسلمون مقداراً وافياً من التفكير والاهتمام لخصائص الأمة ومهماتها، ولأوجاعها أيضاً - أي لماهية السيادة وكيفية بلوغها وكيفية وجوب ممارستها، بالإضافة إلى مواصفات نظام الحكم، الجيد منه والرديء، وعموماً، لكل العلاقات بين الحكام والمحكومين. فمن قديم الزمان كان هنالك أدب غني متشعب ومخصص لهذه الموضوعات في العربية أساساً ومن ثم في الفارسية والتركية، وفي الكثير من اللغات الأخرى التي صارت بمثابة الأدوات للحضارة الإسلامية.

وهنالك فارق تاريخي هام بين الكتابات الإسلامية والكتابات الكاثوليكية عن التاريخ والسياسة زمن العصور الوسطى. فالحضارة المسيحية الغربية ولدت في خضم فوضى الغزوات البربرية، أي في مناخ سياسي تهيمن عليه حقيقتان متباينتان مع أن واحدتهما على صلة بالأخرى هما: سقوط الدولة الرومانية وبروز الكنيسة المسيحية. إن القديس أوغسطين، وهو أول منظر سياسي مسيحي، كان يرى أن الأمة شيء من صنع الإنسان، لا بل وشيء خبيث، وأن الحكومة عقاب على الخطيئة الأصلية بل وعلاج لها في أحسن الأحوال.

فقابيل هو الذي أسس أول مدينة في خاتمة المطاف. وفي هذا الإدراك، المستمد من تعاليم قدامى أنبياء اليهود والمصقول شكله بفعل أحداث الزمن، كانت الهزيمة والتدمير هما الأداتان القدسيتان اللتان كان الهدف من تصميمهما استجلاب أبناء الجنس البشري إلى رحاب الكنيسة التي كان بمقدورهم بلوغ الخلاص فيها، وفيها وحسب. وبقي الأمر على هذا النحو حتى القرن الثالث عشر حين خلع توما الأكويني، بعد إقراره ببروز أمة مسيحية، شيئاً من الشرعية على الدولة وشيئاً من القيمة الإيجابية على المؤسسات السياسية.

ولكن الرصد التاريخي الإسلامي وتحليله السياسي تحركا في الاتجاه المعاكس، وما بدأا بالهزيمة بل بالنصر، ولا بسقوط إمبراطورية ما بل بنشوئها. فالسلطة السياسية ما كانت، بالنسبة للراصد الإسلامي لتلك الأيام الخوالي، شراً بشرياً وما كانت حتى شراً لا بد منه ولو بأدنى الحدود: لا بل كانت خيراً مقدساً. فالأمة والزعامة السياسية التي تنبثق من صميمها أمران مقدران من الله نفسه لنشر عقيدته وشريعته والحفاظ عليهما. إن المسلم، ينظر إلى الله، كما ينظر إليه المسيحي، على أنه مشغول بالشؤون البشرية وبأنه يعرض عبيده لعدد من الاختبارات المتنوعة. ولكن الشغل الشاغل لله، بالنسبة للمسلم، هو أن يعين عبيده أكثر من أن يعرضهم للاختبارات فقط، وأن يعينهم بالتخصيص على إحراز النصر والسمو في هذه الحياة الدنيا. ولذلك فإن أصحاب السلطة ومساعيهم ليسوا، في نظر المؤرخين المسلمين، ثانويين أو هامشيين فيما يتعلق بالهدف الحقيقي للتاريخ، لا بل هم جوهره بالذات. وحتى في تلك العهود اللاحقة، عهود الانحطاط، حين كان الكتاب المسلمون الأتقياء يرون أن الأمة صارت عليلة وأن خدمة الدولة تودي بالمرء إلى التلوث، كانوا يتشبثون بالمبدأ

القائل أن سلطة الحاكم المسلم، مهما كانت الطريقة التي توصل بها إليها ومهما كان الشكل الذي يمارسها به، كانت ضرورة مقدرة على نحو مقدس، وأن الجماعة السنية، المنظمة في صميم الأمة، كانت بمثابة الأداة التي لا تتبدل للهداية الإلهية. فهذه المعتقدات معكوسة بطرق شتى في الكتابات السياسية والتاريخية التي تعود إلى العصور الإسلامية القديمة، ولاسيما في الإدراك النفاذ لوقائع السلطة وتقبلها بهدوء مطلق.

إن الكتابات الإسلامية القديمة عن السياسة تدخل تحت تصنيفات جيدة التبويب. ولربما أن أشهرها في العالم الغربي هو الأدب الفلسفي الذي معظمه وجد سبيله إلى الترجمة في اللغات الغربية. وإن بعض هذه الترجمات يعود بها القدم إلى العصور الوسطى وكان لها أثر بالغ على تطور الفكر السياسي في أوروبا. فمدرسة الفلسفة السياسية الإسلامية هذه كانت لها جذورها في الترجمات والتعديلات العربية الأولى للنصوص اليونانية القديمة، ولاسيما في الكتابات السياسية لأفلاطون وأرسطو. ولقد كان اهتمام الفلاسفة المسلمين يدور حول الربط بين هذه المذاهب الفلسفية التي ورثوها عن الأقدمين في غابر الأزمان وبين تعاليم الإسلام الدينية. ولذلك ففي مواجهتهم لهذه المعضلات أنتجوا أدباً فلسفياً جديداً وأصيلاً تضمن فيما تضمن على الغالب تبصرات جديدة في بعض المسائل السياسية الهامة. ففي مهمتهم تلك نحتوا لغة سياسية جديدة وابتكروا مرادفات عربية للمصطلحات السياسية اليونانية وخلطوها بمفردات أخرى كانت قد تطورت للتعبير عن الموروثات الإسلامية في الميدان السياسي/ الديني.

ولكن هذا الأدب، على الرغم مما حظي به في الغرب من اهتمام كبير وتشويق دون أدنى ريب، والسبب بذلك يعود على الأرجح إلى أن الغرب

كان يألف مثل هـذا النمط من التفكير ولا يستغربه، لا ينطوي إلا علـى أهمية ضئيلة في تاريخ الإسلام الفكري والسياسي. فالفلاسفة الإسـلاميون ذوو النزعة الهيلينية كـانوا قياساً إلى غيرهم مـن الفلاسـفة لا يشـكلون إلا زمرة قليلة نسبياً، الأمر الذي جعل نوعية فلسفتهم تزدهر لأجل قصير من الزمن في الأكاديميات الإسلامية إبان العصور الوسطى، لتندثر من ثـم ولا يبقى لها إلا أثر محدود على الأجيال التالية.

ومع ذلك فإن هذا الأدب ساهم مساهمة جلى في مفردات نمـاذج أخرى من الكتابات السياسية مما يجعله منطوياً على أهمية قصوى لدراسـة الأفكار الإسلامية علاوة على المواقف والممارسات الإسلامية في آن واحـد معاً بالشكل الذي تنعكس فيه بميدان التاريخ. فإسلام العصور الوسطى مـا كان يشتمل على نخبة مثقفة واحدة بل كان يشتمل، على نقيض مسـيحية العصور الوسطى، على نخبتين لكل منهما أدبهـا الخـاص المتمـيز عـن الأخرى، لا بل وحتى لغتها الخاصة بها. وأما في البلدان المسـيحية الغربيـة فقد ظل القساوسة هم وحدهم عملياً، وطيلة قرون من الزمـن، الطبقـة المثقفة الوحيدة. ولكن في البلدان الإسلامية كان هنالك، وفي تلك المرحلـة نفسها، طبقة مثقفة ثانية تتألف في الأساس ممن بمقدور المرء نعتهم بطبقـة النسّاخ – أي أولئـك الكتبـة الـذي كـانوا يخدمـون المؤسسـات البيروقراطية، بطرق شتى، في المراكز والولايـات سواء بسواء. فلقد أنتـج أولئك النساخ فيضاً من الأدب، بما في ذلـك التـاريخ أي أدب التـاريخ، وأنتجوا في الوقت نفسه – وهذا ما يهمنا هنا – بحوثـاً مسـتفيضة عـن السياسة، بيد أن مدار اهتمامهم كان الجـانب العملـي لا النظـري، أي الحنكة في إدارة الدولة لا الفلسفة السياسية. وأما كتابـاتهم تلـك فقـد وردت في كتب بأكملها أو في بعض الفصول في كتب أشمل، مكرسة كلها لفنون نظام الحكم وموجهة بشكل أو بآخر إلى حكام الدولة أو إلى وزرائهم

وأمناء سرهم. ولقد كانت هذه الكتابات تعكس بمنتهى الجلاء الكفـــاءات المحترفة التي كانت تتولى إدارة الشؤون الإسلامية البيروقراطية زمن العصـــور الوسطى، علاوة على تطلعاتها ووجهات نظرها.

فالمصطلح الذي درج استعماله في العربية القديمة عموماً للتعبير عـــن هذه الكتابات كان كلمة «الأدب» وهي الكلمة التي يقترب معناها، كمـــا وردت في النصوص التي تعود للعصور الوسطى، من معنى ذلك المصطلـــح الحديث المعروف «بالثقافة السياسية». ففي أقدم الأمثلـــة العربيـــة، كمـــا وصلتنا من شبه الجزيرة العربية في العصر الجاهلي، كلمة الأدب تعني «العادة أو السابقة»، وتعني على نحـــو أخص تلك الأمثلة التي ضربهـــا الأجـــداد والسابقون الجليلون. ولذلك فـــإنها تقترب بمعناها هذا من معنى «الســـنة» التي تطلق على ذلك المثل الطاهر الذي كانه الرســـول وصحابتـــه. ولكـــن استعمالها لاحقاً حاز له على مضمـــونين اثنين هما الأخلاقـــي والتطبيقـــي في آن واحد معاً. وإنها في المعنى الأول تعـــني ضمنـــاً حســـن التـــأديب والكياسة والتهذيب وأما في الثاني فتعني الدماثة ولطف المعشـــر والســـلوك القويم في السياقين الاجتماعي والسياسي سواء بسواء. ولذلك فعلى الأديب، وهو صاحب الأدب، تحقيقاً منه لهذه المستلـــزمات، أن يكون على مقـــدار معين من الأناقة في سلوكه وأن يكون على مستوى معـــين مـــن التبحـــر الفكري. وجاء المعنى الثاني، بمرور الزمـــن، ليستـــوجب معرفـــة الشـــعر والتاريخ العربيين وأخبار الأقدمين في غابر الأزمان، عـــلاوة علـــى معرفـــة الأدب اللاديني المتشعب باضطراد والمتـــاح لقـــراء العربيـــة في العصـــور الوسطى. ولكن بحلول القرن التاسع اختص معنى الأدب بصنعـــــة الأدب «Literature» – وبقي هذا المعنى مقصوراً على ذلك حتى يومنا هذا، بيـــد أننا نراه، في الوقت نفسه، يظهر بمعنى المعرفـــة أو المهـــارة الاختصاصيـــة المطلوبة لتصريف أمور دائرة من الدوائر، ولاسيما تلك الدوائر العامة كدائرة

الوزير أو القاضي أو الموظف المدني.

وهكذا فإن الأدب كان من ابتكار تلك الطبقة المثقفة من النساخ كما كان زاداً فكرياً لها إذ أنها تثقفت به وفيه انعكست تلك الروح الجماعية للنساخ بأسرهم. وغالباً ما كانت كلمة الأدب تتعارض مع كلمة «العلم» الذي كان المقصود به المعرفة، ولاسيما المعرفة المتوفرة لأولئك الناس الذي يحترفون التبحر في الدين، والذين كانوا ينعتون «بالعلماء»، أي أصحاب العلم. فأمثال هؤلاء الناس أنتجوا، مثلهم مثل النساخ، أدباً اختصاصياً بهم وقد كان يعنى أساساً بالشؤون الدينية التي تتضمن في الإسلام الشرع وفلسفة التشريع. فهذه الفلسفة تدعى بالفقه والمتبحر فيه يدعى بالفقيه الذي هو، تقليدياً، «العالم اللاهوتي المتفقه بالشريعة المقدسة». والجدير بالذكر أن أهم تجديد دخل على النظام السياسي الإسلامي كان ذلك التجديد الذي استنبطه آية الله الخميني حين طرح مبدأه القائل «بسلطة الفقيه»، أي ذلك المبدأ الذي يتيح قيام مؤسسة لفقهي وحيد يجسد السلطة الشرعية العليا في الدولة - أي نوعاً من أنواع المحاكم الدستورية العليا التي تتمتع بصلاحية إبطال مفعول أي إجراء أو قانون تتخذه الحكومة وترى فيه تلك السلطة مخالفة للإسلام. فمثل هذه الدائرة لا سابق عهد للإسلام القديم بها لا نظرياً ولا عملياً.

إن البحوث النموذجية عن الفقيه تتضمن، كلها دون استثناء تقريباً، فصولاً عن الحكومة علاوة على أن بعض الكتاب يكرسون أعمالاً بأكملها لهذا الموضوع. فهذه الكتابات، من وجهة نظر الفقيه، لا تعنى بالتأمل الفلسفي ولا بالنظرية الفلسفية، ولا حتى بالناحية العملية لإدارة شؤون الدولة، بل تعنى بالشريعة الدستورية فالشريعة، أي القانون المقدس للإسلام، تضم بحمل سلسلة الأنشطة البشرية، ولذلك فإنها تعنى بداهة بمسلك الحكومة في جميع جوانبه. وبما أن الشرع مقدس، في المفهوم

الإسلامي، وغير قابل للتغيير، فإن ذلك الجزء منه الذي يعنى بالحكومة يشاطره هاتين الصفتين أيضاً. فمهمة المشرّع، في هذه الزاوية من الشريعة كما في غيرها من الزوايا الأخرى، ليست التأمل ولا الابتكار، وإنما مهمته الاستنباط، وفي حال الضرورة تأويل القوانين الواضحة والتوسع في مضمار المبادئ العامة المشمولة في القرآن والأحاديث النبوية، وفي غير ذلك من المصادر الموثوقة للتشريع الإسلامي. فالفقيه غير معني بالدولة لا كفكرة تجريدية فلسفية ولا كظاهرة تاريخية، مع العلم أنه على دراية تامة بهذين المظهرين بمنتهى الجلاء، ويرى في الدولة أساساً أداة مقدسة - أي جزءاً ضرورياً وجزءاً لا يتجزأ من الوحي الإلهي لأفراد الجنس البشري.

إن المهمة الأساسية للحكومة هي أن تمكن الفرد المسلم من أن يعيش حياة إسلامية صالحة. وهذا الهدف هو، في خاتمة المطاف، الغاية من وجود الدولة، والغاية التي من أجلها وحدها أقامها الله، والغاية التي لتحقيقها أنيطت بالسياسيين سلطة على الآخرين. فقيمة الدولة وأفعال السياسيين الخيرة منها والشريرة كلها تقاس بالمدى الذي تتحقق فيه تلك الغاية. وإن القانون الأساسي للحياة الإسلامية الاجتماعية والسياسية، ذلك القانون المتجسد عموماً بمقولة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، يمثل مسؤولية مشتركة بين الحاكم والمحكوم، أو بين الدولة والفرد كما يقال في المصطلحات الحديثة.

فالشريعة المقدسة، في السياسة وفي غيرها من الشؤون الأخرى، تستند مبدئياً على الوحي ولذلك فإنها ليست عرضة للتبديل. ولكن ثمة خلافات ظهرت، والحق يقال، بمرور الزمن فيما يتعلق بالتأويل بين الفقهاء وعكست تأثير الأفكار الجديدة التي كانت تبرز للوجود من قلب الجماعة الإسلامية في بعض الأحيان، ومن خارجها في بعض الأحيان الأخرى، كما عكست أيضاً - وهذا أخص من سابقه - التغيرات العملية التي

كانت على قدم وساق.

وفي غضون الأربعة عشر قرناً التي مرت على هجرة الرسول، كثيرة كانت الدول التي أسسها المسلمون وتكنت بالكناية «الإسلامية». وكان من البديهي أن تعكس تلك التغييرات، بداهة مسيرة الشؤون البشرية، تشكيلة واسعة من الظروف المختلفة والتحديات المختلفة وردود الأفعال المختلفة أيضاً. وفي الوقت الذي بقي فيه الفقهاء أوفياء للتعاليم الأساسية في الشريعة المقدسة، ولو من حيث المبدأ على الأقل، فقد تساهلوا بقيام الاختلافات والتطورات المتعلقة بتأويل تلك التعاليم وتطبيقها. فلقد كان الفقهاء المسلمون يتقبلون، في الإسلام السني على الأقل، ذلك المبدأ القائل إن رجالات العلم والتقى قد يختلفون حيال الدين الحنيف، ضمن حدود معينة، ويبقون مع ذلك على الصراط المستقيم. ولذلك فإنهم بهذه الطريقة يبررون أحياناً تعايش مدارس التأويل الشرعي المختلفة والتسامح المشترك فيما بين بعضها بعضاً. فاحتواء أمثال هذه التغييرات والتطورات وجد العون والتيسير له في مبدأ «الإجماع» الذي نترجمه إلى الإنكليزية بمصطلح «Consensus – توافق الآراء» مع العلم أن عبارة «مناخ الرأي» قد تكون أكثر قرباً من معناه الحقيقي.

هنالك فهمان مغلوطان وشائعان جداً حيال الفكر السياسي الإسلامي والحكومة الإسلامية، فالأول منهما يتصور أنهما ثيوقراطيان* في حين أن الثاني يتصورهما استبداديين لا بل وديكتاتوريين. ولكن هذين الحكمين يستندان على سوء الفهم ليس إلا. فالسؤال عما إذا كانت الأمة الإسلامية ثيوقراطية أم لا هو سؤال سيمانتي** أكثر مما هو سؤال حقيقي، كما أن الجواب يعتمد إلى حد كبير على التعريف الذي نتبناه

* حكومة تحت هيمنة رجالات الدين – المترجم.

** علم دلالات الألفاظ وتطورها – المترجم.

للثيوقراطية. فإذا كنا نقصد بالثيوقراطية الدولة التي تحكمها الكنيسة، أي الكهنوت، فإن من الواضح أن الإسلام ليس ثيوقراطياً وما كان بوسعه أن يكون إلا منذ عهد قريب. فالإسلام يخلو من الكنيسة ومن طبقة الكهنوت من زاوية اللاهوت وذلك لانعدام وجود إدارة كهنوتية أو أية وساطة بين الله والفرد المؤمن، كما يخلو منهما من زاوية المؤسسة لانعدام وجود المطارنة وغياب أية هيئة كهنوتية هرمية البنية.

لم يكن ثمة شيء من هذا القبيل في الإسلام في عصوره القديمة على الأقل. ولكن حدثت بعض التبدلات في الأزمنة التالية للعصور الوسطى، وفي الأزمنة الحديثة على نحو أخص. فالعثمانيون اعتمدوا مؤسسة الإفتاء الإقليمي حيث كان يشكل فيها مفتي القرية (مفتي في العربية، وفي التركية muftu) جزءاً من بنية هرمية يترأسها المفتي الرئيسي في استانبول. إن مثل هذه المنظومة لم يكن لها وجود في أزمنة العصور الوسطى حين كان المفتي يعمل عمل المستشار الفقهي دون أي تعيين رسمي ودون أي نطاق تشريعي محدد. ولكن في إيران، جراء اعتمادها رسمياً المذهب الشيعي الإسلامي في القرن السادس عشر، اتخذ احتراف الدين شكلاً مختلفاً بعض الشيء. ولكن حتى هناك طفق «المجتهدون»، كما تطلق الشيعة على فقهائها، يمارسون أدوار القساوسة، بالمعنى السوسيولوجي على الأقل. ولقد تعمق هذا الاتجاه في أواخر القرن التاسع عشر ببروز مؤسسة «آيات الله» لأول مرة - وهي المؤسسة الإسلامية الأولى التي تماثل هيئة الأساقفة.

وعلى الرغم من هذه التطورات فليس هناك هيئة أسقفية بالمعنى اللاهوتي الصرف، ولذلك فليس هناك ثيوقراطية حقيقية بالشكل المعروفة به. بيد أن هنالك تفسيراً آخر لكلمة ثيوقراطية وهو ذلك التفسير الذي يعتمد على معناها الأصلي والحرفي، أي «حكم الله». فالله وحده، في التصور الفقهي للدولة الإسلامية، هو السلطة الأسمى، والمصدر الشرعي المطلق، لا

بل والوحيد، للسلطة. ووفق هذا التصور فإن الله هو الذي يسن القانون، والله وحده هو الذي ينيط السلطة، أو يخلع عليها سمة الشرعية على الأقل. وبذلك يصبح الله هو التعبير الرسمي عن السلطة الأسمى، وتطلق عليه النعوت بنفس الطريقة وبنفس القرائن التي تطلق على المدينة أو التاج أو على الشعب لدى أمم غربية شتى. ولكن هذا لا يعني طبعاً حكم القساوسة الذي لم يكن له أي وجود بالمعنى الكهنوتي. ففي معظم البلدان الإسلامية لم يكن من المألوف البتة لرجال الدين المحترفين أن يستلموا مناصب سياسية، إذ لا بابوية في الإسلام، ولا وجود في التاريخ الإسلامي كله لنظراء كرادلة من أمثال وولزي أو ريشيليو أومازارين أو آلبيروني. ولذلك فانطلاقاً من هذه الزاوية أيضاً يكون نظام الملات في إيران المعاصرة نظاماً منفصلاً الانفصال كله عن السوابق الإسلامية.

والجدير بالذكر أن هنالك أساساً أوهى لتصوير الحكومة الإسلامية كنظام يكون الحاكم فيه طاغية مطلق الصلاحيات ورعيته مجرد عبيد لا حول لهم ولا طول وتحت رحمته بكل ما تعني هذه الكلمة. فهذه الصورة زائفة نظرياً وعملياً في آن واحد معاً لأن الشريعة الإسلامية ما خلعت قط على الحاكم سلطة مطلقة وما كان بمقدور الحكام المسلمين البتة، مع بعض الاستثناءات، أن يمارسوا مثل هذه السلطة طيلة أية فترة زمنية محددة. إن من صحيح القول ما مفاده أن الرأي السائد للفقهاء، رأي فاشي، أي أن الحاكم ما أن يتسنم السلطة حتى يتمتع بصلاحيات كبيرة جداً، وأن على كل أفراد الرعية واجب الطاعة كفرض ديني وكضرورة سياسية سواء بسواء، ومع ذلك فإن سلطة الحاكم، على الرغم من أنها العليا، تخضع لتقييد هام جداً.

إن المبدأ الذي يكمن خلف هذا التقييد يأتي من التصور الإسلامي للشرع. فالنظرة الإسلامية التقليدية مفادها أن الدولة ليست هي التي تخلق

الشرع، وإنما الشرع هو الذي يخلق الدولة ويصونها، وهو يأتي من عند الله ولكن تأويله وإدارته منوطان بأولئك الناس المتمرسين في أمثال هذه المهمات. ولذلك فإن واجب الحاكم يتجسد بالدفاع عن الشرع وإعلاء شأنه والحفاظ عليه وفرضه، مع العلم أنه الوسيلة نفسها التي تقيد الحاكم بشكل لا يقل عن تقييدها أصغر رعاياه شأناً. ولتحقيق هذه المقاصد فإن الحاكم قد يصدر الأوامر القضائية والأنظمة بغية توضيح الشرع وتطبيقه، بيد أنه لا يستطيع أن يبطل مفعوله ولا أن يعدله، لا ولا أن يضيف إليه.

وبما أن الحاكم لا يستطيع تبديل الشرع المقدس فإنه لا يستطيع شرعياً زيادة درجة السلطة التي يخوله إياها الشرع. ولئن تصرف بطريقة تخالف الشرع، أو أمر الآخرين بالتصرف على ذلك النحو، فإنه يصبح مذنباً بجريمة ضد الشرع، وبذلك يعرض نفسه للعقوبة.

وفي الوقت الذي كان فيه قدامى الكتاب السياسيين المسلمين لا يفرقون في العادة بين الدولة والحكومة مثلما عليه واقع الأمر في العصور الحديثة، فإنهم أنشؤوا على الرغم من ذلك سلسلة واسعة من المصطلحات الفنية لتحديد وبحث الجماعة السياسية والسلطة العليا التي تحكم هذه الجماعة، علاوة على طبيعة الإدارة التي تمارسها تلك السلطة والأسلوب الذي يجب ممارستها به أو الذي تجري ممارستها به عملياً.

إن كل واحدة من تلك المدارس أو الزمر المختلفة من الكتاب السياسيين أنشأت مصطلحاتها الفنية الخاصة بها. ففي كتابات الفقهاء واللاهوتيين، وقد كانوا بمثابة المحامين الدستوريين المدافعين عن الإسلام القديم، كان المصطلح الوارد استعماله ولابد للدلالة على السلطة العليا السامية هو «الإمامة»، أي المهمة التي يضطلع بعبئها «الإمام». فالإمام، وهي كلمة مشتقة من أصل يعني «أمام الآخرين»، يؤم الناس ويقودهم في الصلاة ولذلك فإنه يصبح، بشيء من تمديد المعنى، الزعيم السياسي/

الديني للجماعة الإسلامية برمتها، والزعيم الذي أناط به الله مهمة قيادة الجماعة لتحقيق أوامر الله. ومما يلفت الانتباه أن الفقهاء قد اختاروا هذه الكلمة، بدلاً من كلمة «الخلافة» الأكثر وضوحاً من سابقتها، في صياغاتهم مؤهلات السلطة السامية ومهماتها وواجباتها.

فالمجموعة أو الجماعة السياسية التي يحكمها هذا الحاكم هي «الأمة»، أي المجموعة الإسلامية الوحيدة والعمومية التي تنتشر في كل البلدان التي توطد فيها الحكم الإسلامي والتي سادت فيها الشريعة الإسلامية. إن مصطلح الأمة مصطلح جاهلي إذ يرد في اللغة العربية القديمة وفي غيرها من اللغات السامية الأخرى، ويمكن استعماله للدلالة على مجموعات تتحدد بطرق شتى. فهو يرد في القرآن مرات عديدة وبأشكال مختلفة ممتعة منها أنه قد يكون للدلالة على العرق بما أن القرآن يتحدث عن أمة العرب، وقد يكون للدلالة على الدين لأن القرآن يتحدث عن أمة المسيحيين أيضاً. والجدير بالذكر أن هذا المصطلح قد يكون أخلاقياً باعتبار أن القرآن يتحدث عن أمة من خيار الناس كشيء مناقض لأمة من أرذل الناس، فضلاً عن أنه قد يكون مصطلحاً إيديولوجياً باعتبار أن القرآن يتحدث عن أمة أولئك الناس الذين يفعلون الخير ويسلكون سلوكاً مؤدباً في أوساط المسيحيين. فقديماً في جنوب الجزيرة العربية كان مصطلح «لوميا»، وهو مصطلح يمت بالصلة لمصطلح الأمة بمنتهى الوضوح، يعني «حلفاً قبلياً»، وإن من المحتمل أن يكون استعمال مصطلح الأمة خلال حياة الرسول للدلالة على أول جماعة إسلامية متلاحمة في المدينة المنورة كان بمعنى يقترب من معنى الحلف إلى حد ما.

إن الأدب الإسلامي يستخدم كلمة الأمة مراراً وتكراراً بالمعنى الديني والمعنى العرقي على حد سواء، وأحياناً دون أي تمييز واضح بين المعنيين. ولذلك فإن الحديث الذي يتحدثه الكتاب العرب زمن العصور الوسطى

عن الأمتين الفارسية والتركية قد يكون حديثاً يستهدف الإشارة، في قرائن مختلفة، إلى ماضيهما فيما قبل الإسلام، أو قد يكون الغرض منه التفريق بينهما، كمسلمين، وبين العرب. وتدريجياً طفق الكتاب المسلمون يتحدثون عن أمة وحيدة من المسلمين، دون أية إشارة إلى التشعبات العرقية أو الإقليمية، ولكنهم حين يتحدثون عن أمم أخرى فإنما يقصدون بذلك جماعات دينية كالمسيحيين أو الزرداشتيين على سبيل المثال. ومن المحتمل أن تكون تلك الجماعات أقواماً عرقية كالفرنجة أو السلافيين، على الرغم من أن استعمال كلمة الأمة صار يرد في النادر للدلالة على جماعات عرقية في الإسلام منذ أواخر العصور الوسطى.

وأما الأدب الفلسفي العربي، الذي بدأ بالترجمات للنصوص اليونانية وتكييفاتها وتطور من ثم ليصبح فرعاً هاماً من فروع الأدب الإسلامي، فإنه يستخدم مفردات مختلفة بعض الشيء للدلالة على الجماعة السياسية. فالكلمة التي شاع استعمالها للدلالة على الجماعة السياسية أو المجتمع السياسي هي كلمة «مدينة» التي تمثل بوضوح محاولة لنقل معنيي الكلمتين اليونانيتين (Polis وpoliteia). إن مختلف نماذج المدن المنعوتة في التصنيفات اليونانية - المدينة الأوليغارشية والمدينة الأرستقراطية والمدينة الديموقراطية.. الخ - كلها منقولة بنعت المدينة ولكل منها صفة منحوتة مناسبة.

فهذه الكلمة نفسها لها تاريخ ممتع في الاستعمالات العربية إذ أنها بالأصل كلمة دخيلة وبكل وضوح من الآرامية أو العبرية، ومشتقة من الجذر نفسه الذي تأتي منه كلمة «دين» التي معناها معروف في العربية ونترجمه إلى الإنكليزية بكلمة "religion"، في حين أن لها معنى قريباً من هذا المعنى في العبرية والآرامية ألا وهو «الشرع». فالمدينة هي النطاق الذي يمارس فيه القاضي مهمته التشريعية وبذلك يدعى «بالديان». إن كلمة «المدينة»

تتكرر كثيراً في القرآن، كما أن معظم ذلك التكرار يرد في قصص تروى عن الأنبياء في غابر الأزمان، بيد أنها في أمكنة أربع ترد للإشارة إلى واحة بلدة يثرب التي هاجر إليها الرسول وأشياعه من مكة، والتي أقاموا فيها أول جماعة سياسية إسلامية. وخلال حياة الرسول درج استعمال تعبير «المدينة المنورة» من باب التبجيل ليثرب، ولذلك فقد اندثر الاسم القديم قبل مضي زمن طويل. وفي القرون القليلة الأولى لقيام الخلافة درج استعمال كلمة «المدينة»، وجمعها مدن على الأغلب، للدلالة تحديداً على المراكز الإدارية للولايات. وبما أن الآرامية كانت تحكى في ذلك الزمن على نطاق واسع فليس من المستبعد أن تكون هذه الكلمة قد حافظت على معناها الأصلي أي التشريع. وأما كلمة «المدائن»، وهي جمع آخر لكلمة المدينة، فقد كانت الاسم الذي أطلقه الفاتحون العرب على المدينة الفارسية القديمة، مدينة «طيسفون»، وقد كانت بمثابة العاصمة الإمبراطورية الوحيدة التي سقطت في أيديهم. والجدير بالذكر أن عبارة «مدينة السلام» كانت العبارة التي استخدمها الخلفاء العباسيون كلقب رسمي لبغداد. وعلى نحو تبجيلي مماثل يجري استعمال كلمة المدينة للإشارة إلى مدن إسلامية أخرى كالقاهرة واصفهان وسمرقند وبخارى، في حين أن استعمالها في شمالي أفريقيا ظل دارجاً حتى الأزمنة الحديثة للدلالة على مدينة داخلية أو مدينة مسورة، أو على حصن، كشيء مناقض للضواحي الخارجية.

ما كان الفقهاء والفلاسفة وحدهم هم الذين بحثوا طبيعة الحكومة. فالمسائل الأساسية المتعلقة بالسياسة كانت مدار بحث سلسلة واسعة من الكتابات الأخرى - كالأدبية والبيروقراطية والتاريخية وما شابه ذلك - وكرست هذه الكتابات مساحات واسعة منها لشؤون الحكومة نظرياً وتطبيقياً في آن واحد معاً، ولفن الحكم والإدارة سواء بسواء. وفي الوقت الذي يستفيد فيه هؤلاء الكتاب، ممن يمكننا نعتهم بأصحاب المدارس

الأدبية والتطبيقية، من لغة الفقهاء والفلاسفة، فـإنهم يميلـون لاستخدام مفردات من عندياتهم مختلفة بعض الشيء عن اللغة السابقة في أنها أميز أدبياً، وتطبيقياً أيضاً، في بحوثهم لمسلك الحكومة والإدارات التي تدار من خلالها.

ثمة جذران عربيان يتحملان أعباء مساهمات عديدة جلى أولهما كلمة «أمر»، التي يستخدمها القرآن وغيره من النصوص القديمة بمعنى «السلطة والهيمنة»، والتي تتكرر مراراً وتكراراً هنا وهناك. فالفرد الذي يسيطر على شأن ما أو على إدارة أو على موقع من مواقع السلطة يشار إليه بعبارة «صاحب الأمر»، في حين أن صاحب الأمر السامي هو «الأمير» بالطبع. وفي أواخر العصور الوسطى جاءت الصفة «أميري» لتعني على الأغلب «حكومي أو إداري»، ولكن في الإمبراطورية العثمانية جاءت تلك الصفة بشكل مقصور قليلاً وبصيغة «ميري»، وترجمتها التركية «بيليك – beylik»، لتصبح الكلمة الشائعة لما معناه «حكومي أو عمومي أو رسمي»، هذا مع الإشارة إلى أن كلمة «ميري» في الاستخدام العثماني تعني أيضاً «خزينة الدولة ومخازن الحكومة والممتلكات الحكومية عموماً».

وأما الجذر الآخر الثاني الذي شاع استعماله على نطاق واسع في النصوص القديمة فهو كلمة «ولي» التي كان معناها الأصلي «أن يقترب المرء أو يدنو من إنسان ما أو من شيء ما»، والتي صار معناها لاحقاً ما مفاده «أن يكون المرء مسؤولاً عن شيء ما، وأن يصرف أمور دائرة ما أو أن يديرها، وأن يهيمن أو أن يحكم، وأن يمارس النفوذ أو السلطة». فهذا الفعل ورد، علاوة على الاسمين المشتقين منه وهما والي وولاية، مراراً وتكراراً في القرآن والأحاديث النبوية وفي الأدب القديم كي يدل، كل منها على التوالي، على الحاكم وعلى ممارسة الحكم. فابن المقفع، الذي مارس

الكتابة في منتصف القرن الثامن، يستخدم هاتين الكلمتين استخداماً واسعاً في بحوثه الأمور السياسية وخير مثال شيق عن ذلك يتجلى في قوله المأثور «ولاية الناس بلاء عظيم» – (governing people is a great tribulation). ومما تجدر الإشارة إليه أن شكسبير يعبر عن هذا التصور نفسه في قوله «يا للقلق الذي ينتاب الرأس الذي يتّوج بالتاج». كما أن الغزالي، وقد مارس الكتابة في القرن الثاني عشر، لا يفتأ يستخدم مصطلح «الولاية» كلما كان يريد البحث في واجب الحكومة ومهمتها، أو في ممارسة السلطة الحكومية. فالولاية، كما يقول، يضطلع بها شرعاً أولئك السلاطين الذين يجاهرون بولائهم للخليفة، وهكذا فإن مقولته هذه ترمي لتوفير المبرر القانوني والنظري لممارسة السلاطين لهذا النوع من السلطة القائمة بالفعل (de facto). والولاية، كما يقول، ما هي في هذه الأيام إلا نتيجة للسطوة العسكرية المحض. وكائناً من يكون ذلك الإنسان الذي يجاهر بالولاء له صاحب السطوة العسكرية فهو الخليفة.

لقد حظيت كلمة الولاية في الأزمنة العثمانية بمعنى جغرافي أيضاً. ففي أوائل الاستعمالات العثمانية كانت كلمة ولاية – وهي في التركية فيلاية vilayet – تعني الحاكمية ومن ثم صار ذلك المعنى يتضمن الإقليم الذي يمارس فيه الحاكم سلطته.

وثمة كلمة أخرى شاع استعمالها بالمعنى المجرد العام للدلالة على السلطة هي كلمة «سلطان» التي ترد مراراً في القرآن أحياناً بمعنى السلطة وأحياناً أخرى بمعنى «الحجة»، وعلى نحو أخص بمعنى «السلطة النافذة المفعول»، وغالباً ما تلازمها صفة «المبين» كما في العبارة القائلة «سلطان مبين». وترد أيضاً في القرآن بمعنى السلطة التي يمارسها إنسان على إنسان آخر، ويبدو أنها تحافظ على هذا المعنى في استعمالها إبان العصور الإسلامية الأولى، كما يتضح من ذلك الخطاب الشهير الذي يعزى إلى

زياد حين أرسله الخليفة معاوية ليحكم العراق، إذ خاطب فيه العراقيين قائلاً: «إننا نحكمكم بسلطان الله الذي وهبه لنا الله».

فهذا الاستعمال موثق، في العصور الإسلامية الأولى، لوروده في عدد من المصادر الأخرى. فعبد الحميد الكاتب، وقد مارس الكتابة في مطلع القرن الثامن، يستعمل كلمة سلطان للدلالة عموماً على الحاكم أو الحكومة. ولكن أكثر ما يلفت الانتباه في هذا المضمار هو استخدام هذا المصطلح في أوراق البابيروس الواردة من مصر في ذلك العصر حيث يعني «السلطات العامة». ولذلك فخراج الأرض المجبى للحكومة يدعى «بضريبة السلطان» كما أن الخزينة العامة أو خزينة الدولة تدعى «بخزينة السلطان». وإن من الواضح أن هذه العبارات ما هي إلا العبارات الإدارية المماثلة عملياً لعبارات ضرائب الله أو خزينة الله أو أحياناً خزينة المسلمين. وحتى في الأزمنة اللاحقة، حين درج استخدام كلمة سلطان للدلالة بشكل تدريجي متزايد على فرد ما، فإنها احتفظت لنفسها بذلك المعنى العام الذي مفاده السلطة في بعض القرائن الخاصة، مثلما تدل على ذلك المنقوشات التي كان يأمر بنقشها الحكام وذوو الشأن على المباني مثل «أدام الله سلطانه» أي حكمه.

ولكن أعم المصطلحات من غيره بكثير للدلالة على الدولة والجماعة السياسية، بدءاً من القرن الثامن فصاعداً، هو مصطلح «الدولة» الذي هو الآن، بالتحويرات اللفظية العديدة التي دخلت عليه في لغات إسلامية أخرى، بمثابة الكلمة الأكثر شيوعاً تقريباً للدلالة على مثل هذا الكيان. فهذا المصطلح يأتي من أصل عربي هو «دال» بمعناه الأساسي «دار، تحول، انقلب، تغير، أو تعاقب شيء إثر شيء آخر». فمن الدارج استعماله، مثلاً، حين التحدث عن تعاقب الفصول في السنة، ويرد في القرآن (الجزء الثالث، الآية الثالثة) متحدثاً عن تعاقب أيام السعد وأيام

النحس. وفي مرحلة باكرة جداً في العربية، يحوز هذا المصطلح على معنى قريب مما تدل عليه الكلمة الإنكليزية «Turn - يدور»، وهنالك مقاطع عديدة في الشعر العربي القديم تدل فيها كلمة «دولة» على دور امرئ ما في الظفر والسلطة، ولربما قد تدل على مجرد الحظوة والأثرة حين يقال مثلاً عن « دور » زوجة ما في أسرة متعددة الزوجات. وحين ترد على شكل «دولتان»، كما وردت في القرآن (في الآية السابعة من الجزء التاسع والخمسين)، فإنها تعني حيازة شيء على نحو مشترك، أي انتقال ملكيته من زمرة من الأفراد إلى زمرة أخرى بشكل دوري. فهذه التعابير وأمثالها قائمة على تلك الصورة المعروفة لدولاب الحظ، أي دولاب القدر الذي يدور دوراناً بطيئاً والذي يرتفع بشأن إنسان ما أو زمرة ما إلى الأوج وينخفض بشأن إنسان آخر أو زمرة أخرى إلى الحضيض.

لقد شاع استعمال كلمة «الدولة» بمعناها السياسي منذ ذلك الزمن الذي وصل فيه إلى السلطة الخلفاء العباسيون في منتصف القرن الثامن. فالأمويون كان لهم دورهم في السلطة، وفي تلك الآونة حان دور آل العباس. وإن هنالك العديد من النصوص التي ترجع إلى ذلك العصر والتي تعبر عن هذه الفكرة وتستخدم هذا المصطلح. فحين يعلق ابن المقفع قائلاً: «الدنيا دول» فمن الواضح بأنه لا يقصد أن الدنيا تتألف من سلالات أو دول، كما تعني هذه العبارة في العربية الحديثة، بل يقصد أن الدنيا مليئة بالرفعات والخفضات، أي بتعاقب الحظوظ "Vicissitudes" علماً أن هذه الكلمة، بالمناسبة، جاءتنا إلى الإنكليزية من الكلمة اللاتينية "Vicissim" التي تعني «على التعاقب».

وبما أن دور العباسين في السلطة دام زمناً طويلاً فإن كلمة الدولة تعرضت لشيء من التحوير التدريجي حتى صارت تعني الأسرة العباسية الحاكمة ومن ثم، بشكل أعم، صارت تعني السلالة العباسية إلى أن وصل

معناها في خاتمة المطاف إلى كيان الدولة العباسية، فهذا التحول الذي تحولته هذه الكلمة من المعنى الأساسي «يدور حول شيء ما» إلى معنى جديد يتضمن ما هو حكومي وملكي، لا بل وإمبراطوري بمعنى من المعاني، ليس بالأمر الفريد من نوعه كما تدل على ذلك لمحة خاطفة على بعض الاستعمالات الحديثة والرائجة في هذه الآونة لمصطلحي «الثورة والثوري».

وأما في أيامنا هذه فإن الكلمة الشائعة في العربية والتركية، وفي بعض اللغات الأخرى، للدلالة على نظام الحكم فهي «حكومة». ولكن على الرغم من شيوعها الآن في كل البلدان الإسلامية تقريباً، فإن استخدامها بهذا المعنى حديث جداً ولا يعود به الزمن إلا إلى القرن التاسع عشر. غير أن الجدير بالذكر أن كلمة «الحكومة» بحد ذاتها كلمة قديمة جداً، إذ أن الجذر «حكم» في العربية وغيرها من لغات سامية أخرى يدل على فكرتين أساسيتين متلازمتين معاً هما إصدار الحكم والحكمة. وفي بعض اللغات السامية، ولا سيما في العبرية، فإن الحكومة بمعنى الحكمة طغت على فكرة إصدار الحكم، ولكن في العربية، على الرغم من حضور معنى الحكمة بل ومعنى المعرفة أيضاً، كما هي عليه الحال في كلمة «حكيم» ومن ثم في كلمة «الطبيب»، فإن معنى إصدار الحكم أو الحكم القضائي هو الغالب. ولذلك فالحكومة كانت تعني إصدار حكم قضائي، أي تطبيق العدالة وإحقاق الحق بواسطة قاض ما أو مأمور قضائي غيره.

وخلال العصور الوسطى توسعت، جراء تطور بديهي، سلسلة معنى الجذر ومشتقاته حتى صارت تتضمن السلطة السياسية والسلطة القضائية معاً، وصارت كلمة «الحكومة» تدل غالباً على مهمة أو واجب الحاكمية، لا بل حتى على تسنم الحاكم لمنصبه أو على مدة ولايته. ولكن ما إن حلت نهاية القرن الثامن عشر حتى صارت هذه الكلمة تكتسي معنى

السلطة على نحو أعم من السابق. وهكذا فإن الجنرال الفرنسي جاك مينو، الذي صار لاحقاً «عبد الله مينو»، يصف نفسه في رسالة بعث بها إلى الديوان الأعلى في القاهرة بتاريخ كانون الثاني عام ١٨٠١م بأنه قائد جيوش الجمهورية الفرنسية وممثل سلطتها (مظاهر حكوماتية) في مصر.

وفي مطلع القرن التاسع عشر طفقت الكتابات التركية عموماً تستخدم هذه الكلمة، بشكلها التركي (hukumet – هكومت)، بمعاني الحكم والسلطة السياسية والسيطرة، لا بل وبمعنى النظام في بعض الأحيان. ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه الكلمة لها نفس سلسلة تلك المعاني في الكتابات العربية المعاصرة، كما وردت على سبيل المثال في الترجمة العربية للجزء الأول من كتاب وليام روبرتسون المعنون «تاريخ حكم تشارلز الخامس» والمنشور في عام ١٨٤٤م. ويبدو أن هذا الاستعمال كان جديداً على العربية وما كان قد اكتسى بعد المعنى الدقيق لمصطلح «الحكومة» الأوروبي. فثمة ترجمة عربية لكتاب «الأمير» لميكيافيلي نجزت في عام ١٨٢٥م، وترجمة لبنود الدستور الفرنسي منشورة في عام ١٨٣٤م، تستعملان مصطلحات وعبارات مغايرة للتعبير عن الكلمة الإيطالية «governo» والكلمة الفرنسية « gouvernement».

إن ورود المعنى الجديد لأول مرة وبشكل لا لبس فيه كان في مذكرات تركية للكاتب صادق رفعت الذي كتبها في عام ١٨٣٧م تقريباً ويتحدث فيها عن «حكومات دول أوروبا». ففي هذه العبارة يميز الكاتب بجلاء بين «الدولة» كشيء مجرد وبين «الحكومة» بمعنى تلك الزمرة من الرجال الذين يمارسون سلطة الدولة وهكذا فبعد ذلك التاريخ يصبح هذا التمييز شائعاً وينسجم المعنى فيه وبشكل قريب من الدقة مع الإجراء الدارج تداوله في اللغات الغربية.

ومن بين تلك المصطلحات العديدة التي درج استعمالها للدلالة على

القوة أو السلطة هنالك مصطلحان ينطويان على أهمية خاصة على الرغم من ورودهما من تينك النهايتين المتقابلتين للمدركـــات الحســية السياســية. «فالشوكة»، من الشوك، وتعني القوة كما أنها تدل بشكل أخص على القوة العسكرية المادية بصرف النظر عن أي تساؤل يتناول الشرعية أو القانونيــة أو الوازع الديني. فالغزالي، على سبيل المثال، يستعمل هذه الكلمة في بحثــه الفرق بين القوة الغاشمة والشــرعية الدينية، بيد أنها في العصور العثمانيــة تخضع لتبدل جليل وتحوز لها على مضمون إيجابي أكثر بكثير. فبعد الربـــط بينها وبين كلمات من مثل «إجلال وإقبال» تستحيل للدلالة على الأبهـــة الملكية وعلى عظمة السلطان، علاوة على أن هنالك عدداً مـــن الكلمـــات المركبة التي تجمع بين الشوكة (وهي في التركية شفكة) وبعـــض العنـاصر الأخرى، والتي تبرز بمنتهى الجلاء في ألقاب السلطان لتعني أشياء من أمثـــال «الملكي أو الجليل أو المهيب».

ولئن كان مصطلح الشوكة يرمز إلى القوة الغاشمة للملكية، فهنـــالك مصطلح آخر هو «الحضرة» الذي يرمز إلى الجانب المقدس من الملكيـــة، أي الجانب الخرافي منها بمعنى من المعاني. فمصطلح الحضـــرة بمعنـــاه الحـــرفي «الحضور» وهو الاسم المشتق من الفعل «حضر»، شاع استعماله كثـــيراً في أواخر العصور الوسطى ليشير مبدئياً على ما يبدو إلى الحضـــور أو القـــرب المادي من السيد المطاع الذي صار في تلك الآونة معزولاً عن جماهير الشعب بجيش من الحجاب والندمـــاء والحرس. وبمرور الزمن حظيت هذه الكلمـــة بهالة من التقديس، كما أنها استمدت زخماً إضافياً من استعمالها المعـــاصر في لغة الصوفيين الذين يتحدثون بعبارات مماثلة عن حضور الله أو التقـــرب زلفى منه، علاوة على أنها صارت تطلق على الأمكنة المقدسة، ولا ســـيما على ضريح الرسول في المدينة، ذلك الضـــريح الذي صار أيضـــاً معـــزولاً ومصاناً من ابتذال المنال الجماهيري من جراء حراس ذلك الحرم.

وفي الوقت الذي أضافت فيه الاستعمالات اللاحقة العديد من الكلمات الجديدة على المصطلحات الإسلامية الأولى للإشارة إلى الحاكم والحكومة، فإنها لم تضف إلا النزر اليسير على المصطلحات المستعملة للدلالة على المجتمع أو على الجماعة السياسية ككل فكلمة «الأمة» تبقى الكلمة الأكثر شيوعاً من غيرها بكثير للدلالة على الجماعة الإسلامية وعلى غيرها من الجماعات الأخرى التي نتعامل معها داخل الوطن وخارجه سواء بسواء. ولكن لا مناص من القول أن بضع عشرة كلمة جديدة وجدت سبيلها إلى الاستعمال العام واحتازت لها على معاني جديدة ومعاني نصوصية.

فكلمة «الملة»، التي شاع استعمالها أكثر ما شاع بصيغتها التركية «ميلّيت»، ما هي إلا كلمة عربية قرآنية من أصل آرامي وتعني بالأصل «كلمة» ومن ثم صارت تعني مجموعة من الناس الذين يتقبلون رسالة خاصة أو كتاباً مقدساً من وحي الله، ولكنها في اللغة الآرامية المسيحية تظهر على أنها ترجمة لكلمة «Logos أي العقل». وأما في القرآن وفيما تلاه من كتابات فإنها تنطوي على معنى ديني أكثر من المعنى الذي تنطوي عليه كلمة الأمة، إذ أنها ترد للدلالة على الجماعة الدينية الإسلامية، وعلى جماعات دينية أخرى غير الجماعة الإسلامية، فضلاً عن دلالتها على بعض المجموعات المنشقة في قلب العالم الإسلامي. ولكنها في الإمبراطورية العثمانية تصبح مصطلحاً تقنياً كي تدل على تلك الجماعات السياسية الدينية المنظمة التي تحظى بالاعتراف الرسمي وتتمتع بشيء من الاستقلال الذاتي في ظل المعتقدات الخاصة بها.

إن الأساس الأصلي للتمييز بين الشعوب لدى العثمانيين كان دينياً أكثر مما كان عرقياً. ولكن أي أساس من هذين الأساسين كان من الممكن تطبيقه على الأرمن واليهود باعتبار أن من الوارد تحديد كلتا هاتين

الجماعتين من منطلق ديني وعرقي في آن واحد معاً. وأما قوام أضخم وأهم ملة من الملل غير الإسلامية، ألا وهي الملة اليونانية، فيكشف بمنتهى الجلاء أن تصنيفها الأساسي كان بناء على أساس ديني. فالملة اليونانية في الإمبراطورية العثمانية كانت تعني الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية وكل أشياعها بمن فيهم الصرب والرومانيون والبلغاريون والألبان والعرب، علاوة على اليونانيين. وأما ظهور الملل على أساس عرقي، وقد كان نتيجة لتأثير الأفكار القومية الأوروبية، فما برز إلى الوجود إلا في وقت متأخر جداً.

فاستناداً على ذلك الأساس نفسه كانت الإمبراطورية العثمانية لا تشتمل إلا على ملة إسلامية وحيدة بصرف النظر عن أصولها العرقية التركية منها والألبانية والعربية والكردية وغير ذلك من الجماعات العرقية الأخرى التي تنضوي تحت لواء الجماعة الإسلامية الأوسع نطاقاً من أية جماعة بأم عينها، لا بل وكان العثمانيون ينظرون حتى إلى العالم الخارجي من حولهم بذلك المنظور نفسه أيضاً. فحين صار السلاطين يبعثون الرسائل لأول مرة إلى اليزابيت الأولى ملكة إنكلترا كانوا يخاطبونها بالصيغة التالية: «إلى مفخرة السيدات الفاضلات في الجماعة المسيحية، وعقيلة العقيلات المصونات في طائفة يسوع، ورسولة شعوب الديانة النصرانية التي تجر أذيال العظمة والوقار، وسيدة رموز الجلال والبهاء، مليكة ولاية إنكلترا، سائلين الله أن تكون نهايتها سعيدة». فبالنسبة لكتبة الديوان العثماني كان الشيء الهام فيما يتعلق باليزابيت هو أنها أميرة مسيحية وهذا ما يظهر في الألقاب الثلاثة الأولى من سلسلة ألقابها، مع الإشارة إلى أنهم لا يأتون على ذكر مملكتها إنكلترا إلا في العبارة الرابعة، وبشيء من الاستخفاف حين ينعتونها بالولاية.

وعلى الرغم من أن البروتوكول الإسلامي كان يحتقر عادة الحدود

الجغرافية، لأنها كانت في اعتبار المسلمين شيئاً ينطبق على الآخرين أكثر مما ينطبق عليهم وعلى حكامهم، فقد كانوا على أتم إدراك لوجود الممالك بحدودها الجغرافية. فأعم العبارات الدالة على ذلك في العربية وفي غيرها من اللغات هي كلمة «مملكة» - وفي التركية مملكيت - وجمعها ممالك. لقد جاءت هذه الكلمة من فعل عربي يعني «يملك أو يحكم» ولدى اقترانها بالملك والمالك فإن بمقدورنا أن نترجمها إلى الإنكليزية بالكلمات التالية: «realm أو dominion أو حتى بكلمة Kingdom». وأعم العبارات للدلالة على ذلك، حين كان المرء يتحدث عن بلدانه، كانت صيغة قريبة من الشكل التالي «الممالك الإسلامية أو الممالك المحروسة حراسة إلهية». فالحدود الجغرافية أو السلالية كانت عادة لا تقال إلا عن الآخرين، على الرغم من أن مصطلح «المملكة العثمانية»، وربما نتيجة التأثير الأوروبي، صار يلقى القبول في أواخر المرحلة العثمانية.

وفي الأزمنة الحديثة ثمة كلمة جديدة وجدت سبيلها إلى مفردات اللغة السياسية وهي الآن شائعة على أوسع نطاق تقريباً، ألا وهي الكلمة العربية «وطن» بتحويراتها اللفظية ومثيلاتها في اللغات الإسلامية الأخرى. ففي الاستعمالات القديمة كانت هذه الكلمة تعني «مكان ولادة المرء أو منزله»، كما شاع استعمالها بمعنى «موطن المرء أو مكان ولادته» وتظهر مراراً وتكراراً مشحونة بالعواطف والحنين إلى الوطن. فحنين المرء إلى وطنه مقرون على الأغلب بالتحسر على أيام شبابه الراحلة. والجدير بالذكر أنها لم تكن لتنطوي على أي مضمون سياسي، وليس هنالك ما يوحي بأن كلمة الوطن كان من الممكن أن تكون، بأي معنى من المعاني، محور الولاء أو الهوية، أو الأساس لأية بنية سياسية.

فالمعنى الجديد لهذه الكلمة يعود به الزمن إلى أواخر سنوات القرن الثامن عشر، كما أن من الممكن إرجاع بداياته للتأثير الأجنبي. وإن أقدم

الأمثلة عن استخدامه بذلك المعنى السياسي الواضح الذي تكشف عنه للوهلة الأولى يرد في تقرير السفير التركي إلى باريز بعد الثورة الفرنسية. ففي ذلك التقرير يورد السفير كلمة الوطن في عدد من العبارات في سياق الكلام لتدل بمنتهى الجلاء على الكلمة الفرنسية « Patrie»، وليشحنها بتلك الشحنات السياسية المعروفة التي كانت تعنيها هذه الكلمة في ذلك الزمن وفي مكانها الصحيح.

وخلال القرن التاسع عشر شاع استعمال كلمة الوطن، كما شاع استعمال اشتقاقات منها لتدل على الوطني والوطنية، كقسط من المصطلحات الوطنية الجديدة علاوة على أن عدداً من العبارات القديمة، وقد كانت تشكل قسطاً من اللغات السياسية في الإسلام، بدأت تحوز لها على معان جديدة. وهكذا فإن التأثيرات الايديولوجية الوافدة من أوروبا بعد الثورة الفرنسية طفقت توحي بمفاهيم جديدة عن السلطة والانتماء السياسيين استناداً على الولاء للبلد أو الأمة، لا استناداً على الولاء للطائفة أو السلالة الحاكمة كما كانت عليه الحالة في قديم الزمان.

وبالطبع كان هنالك وجود للبلدان والأمم منذ عهد سحيق، وكانا يثيران في النفوس التعلق العاطفي والكبرياء العرقي كما يشهد على ذلك ويؤكده حضورهما الكبير في أدب الشعوب الإسلامية. ولكن النظرة إلى البلدان والأمم لم تكن حتى في عهد قريب ترى أن أياً منهما يمكن أن يشكل الأساس لهوية مشتركة أو لمصدر شرعي لأية سلطة سياسية. فمثل هذا الأمر كان فكرة جديدة، ولذلك فإن تقبله على نطاق واسع في القرن العشرين أدى إلى تحول المشهد السياسي، لا بل وإلى تحول الخريطة السياسية في العالم الإسلامي. وبما أن المملكة الإسلامية المترامية الأطراف التي أقامها السلاطين الأتراك كان مصيرها الزوال كما كان التحول مصير مثيلتها الفارسية التي أقامها شاهات فارس، فإن تلك الأراضي العريقة في الشرق

الأوسط ترقعت برقاع عديدة من الدويـلات القوميـة الزائفـة. وهكـذا فإن حدود تلك الدويلات وحتى هوياتهـا القوميـة في بعـض الأحيـان كانت، باستثناء حفنة منها، جديدة ومختلقة ومصـورة بخطـوط مسـتقيمة على الخريطة، مثلما عليه واقع الحيـاة في أمريكـا، ولكـن لا في أوروبـا البتة. والأنكى من ذلك أن مجرد أسماء بعضها جرى نبشها من بطون الأيـام الخوالي أو تم اقتباسها من الغرب الأجنبي.

فهذه الكيانات السياسية الجديدة والمستوردة كانت بـأمس الحاجـة لمفردات جديدة، ولذلك فإن كلمة «بلد» - أي أرض أو مكان ملمـوس ومنظور - كانت شيئاً ميسوراً جداً، إذ جاءت النجـدة، وعلـى جنـاح السرعة، من خلال استيراد واكتساب كلمة «الوطـن» وشحنها منذئـذ بكل الشحنات العاطفية والإيديولوجية، الصاخبة والخافتة، الـتي تنطـوي عليها مثيلاتها الأوروبيات ألا وهي "Rodina، Vater land، Patrie"..والخ. وأما فيما يتعلق بكلمـة «الأمـة» فقـد كـان الأمـر أصعـب بكثـير إذ، في خاتمة المطاف، ما هي الأمة، وما هي المعايير الـتي تحددهـا، ومـا هي الخصائص والقيم التي تجعل أفرادها يتلاحمون بعضهم ببعض؟ فالإجابات على هذه الأسئلة تنطوي على صعوبة بالغة في أوروبا، بيد أنها تصبح علـى مزيد من الصعوبة حين تكون مطروحة في خضم ذلك العـالم الإسـلامي الطافح بالعروق المختلفة والولاءات الطائفية العميقة الجذور.

إن العربية والفارسية والتركية كلها تشتمل على كلمـات عديـدة للدلالة على المجموعات العرقية. ولكن الملفت للنظر بكل تأكيد يتجسـد في أن هذه الكلمات لم تكن وافية بالغرض للإتيان بتلك المصطلحات الدالة على النزعة القومية الطافية على السطح حديثاً. فالعرب والفرس والأتراك كـانوا سواسية كلهم يفضلون اعتماد المصطلحات القديمـة، بمعانيهـا الدينيـة، وتجديدها لتلبية الحاجة الطارئة. فالكلمتان اللتان تعنيـان «القـوم (بمعنـى

الأمة)» و«القومي»، في الفارسية والتركية كلتاهما، هما (millet وmilli) المشتقتان من إحدى الكلمتين القديمتين (millet أو milla = ملّة) اللتين تعنيان «طائفة سياسية دينية». وحتى في هذه الأيام، في الجمهورية التركية العلمانية، فإن كلمة millet تعني الأمة كما أن كلمة milliyet تعني القومي، وكلمة milliyetic تعني القومية. وأما في العربية المعاصرة فقد بطل عملياً استخدام كلمتي «ملّة وملّي» ولكن العرب تبنوا كلمة ذات مضمون ديني كالكلمتين السابقتين ألا وهي كلمة الأمة للدلالة على الأمة العربية.

ومن الواضح أن أمثال هذه الكلمات حين تكتسب لها قيمة جديدة فإنها لا تتخلى نهائياً عن المعنى القديم، ولذلك فإن تناسب المعنيين القديم والجديد، بالمضمون الديني والقومي الذي تستخدمان به، قد يتفاوت تفاوتاً كبيراً وفقاً للزمان والمكان والظرف والمستخدم. وفي بعض الأحيان قد يجد المرء معنيين مختلفين، لا بل ومتناقضين عملياً، في وثيقة واحدة كما ورد على سبيل المثال في مرسوم الإصلاح العثماني لعام ١٨٣٩م، ذلك المرسوم الذي ينادي بالملة العثمانية، التي تضم العثمانيين كلهم بغض النظر عن الدين، ويتابع من ثم لبحث الحاجة لقيام العلاقات الطيبة بين «أمة الإسلام وغيرها من الملل الأخرى» ضمن الإمبراطورية العثمانية.

إن هذه المصاعب ومثيلاتها بقيت قائمة على قدم وساق حتى في هذه الأيام في لغة الخطاب السياسي في البلدان الإسلامية. وفي غضون السنوات القليلة الماضية ازدادت عملياً هذه المصاعب بدلاً من أن تتناقص وذلك بالنظر إلى انتشار الانخراط في العمل السياسي والمساهمة فيه إلى حدود تتخطى حدود النخب الصغيرة التي كانت في معظمها متفرنجة على الطريقة الغربية، والتي هيمنت ردحاً طويلاً من الزمن على الحياة السياسية في بلدانها. تلك المساهمة التي بدأت دوائرها تتوسع الآن لتصل إلى قطاعات

جماهيرية كبيرة، حيث تلقى الأفكار السياسية الغربية تقبلاً أقل وحيث لا تزال على هيمنتها تلك المعتقدات والمطامح التقليدية. وفي قلب تلك التوترات والإرهاصات في زماننا هذا صار من الواضح أن الولاءات الأقدم والأعمق بدأت تتململ وتطل برؤوسها من تحت السطوح المتصدعة للدويلات القومية الحديثة.

الفصل الثالث

الحكام والمحكومون

في الكتب الإسلامية التي تتناول الأحاديث النبوية حديث منسوب إلى النبي محمد، نجد فيه تسلسلاً هابطاً بمنتهى البساطة لبعض الألقاب الأساسية لمراتب الزعامة، وفق الأهمية والأثرة، بالشكل الذي يستعملها فيه المسلمون. فبناء على ما جاء في هذا الحديث قال محمد: «سوف يكون من بعدي خلفاء، وبعد الخلفاء أمراء، وبعد الأمراء ملوك، وبعد الملوك طغاة..».

إن هذا الحديث منحول بالتأكيد، وهو حديث عادي يأتي بحكم ما أو دليل ما عن أحداث القرون الأولى للإسلام كما تصورها الكلمات التي جاءت على لسان الرسول. فهو حديث من بين عدة أحاديث موسومة بالسمة المسيحية، ويعود به الزمن على الأرجح إلى القرن الثاني من العهد الإسلامي، ويشير إلى تراتب الخلفاء الأمويين من بداية عهدهم إلى نهايته.

ولكن ما قيل أعلاه لا يؤثر بشكل من الأشكال على قيمة الحديث فيما يتعلق بأغراض دراستنا هذه، وذلك لأن هذا التسلسل يشكل بالفعل، مع كل ما ينطوي عليه من تقديرات موضوعية، نقطة انطلاق مريحة لدراسة ألقاب الزعامة الإسلامية - لأصولها وتطوراتها وتحولاتها، علاوة على التداعيات التي كانت تثيرها في أذهان المسلمين في زمانها هي.

فأول السلسلة، وأعلاها مقاماً بمنتهى الجلاء، هو الخليفة، علماً أنه كان أفضل الألقاب المعروفة عن الزعامة الإسلامية في البلدان الأجنبية إبان العصور الوسطى. ولقد صار من المألوف بالفعل في التأريخ الرسمي المعاصر أن يشير المؤرخ إلى الجماعة السياسية الإسلامية برمتها زمن العصور الوسطى

بنعت الخلافة. فالكلمة الإنكليزية تأتي من الكلمة العربية «خلف»، التي هي بمثابة الجذر الموجود في عدد من اللغات السامية، والتي تعني أحياناً «يناول أو يعبر» في حين أنها تعني بالعربية عادة «يأتي بعد امرئ ما أو يحل محله». وهكذا فإن هذه الكلمة تجمع معاني «الوكيل والتكميل والوريث» بعضها مع بعض – الأمر الذي ينطوي على غموض ما بعده غموض فيما يتعلق بالتطورات اللاحقة التي طرأت على هذا اللقب.

إن أول دليل على وجود هذا المصطلح في شبه الجزيرة العربية زمن الجاهلية يأتي من مخطوطة عربية يعود بها الزمن إلى القرن السادس بعد الميلاد ويظهر فيها لقب الخليفة وكأنه نائب للملك أو من يقوم مقام العاهل في مكان آخر. وفي القرآن ترد كلمة الخليفة مرتين، مرة للإشارة إلى آدم (الجزء الثاني، الآية ٢٨)، ومرة للإشارة إلى داود (في الجزء ٣٨، الآية ٢٧٥) حيث ترد هنا في قرينة شديدة الإيحاء بالزعامة، إذ يقول الله لداود ﴿لقد جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق﴾. وجدير بنا أن نتذكر أن داود كان بالنسبة للمسلمين نبياً وملكاً في آن واحد. يجمع بين يديه سلطة دينية وسلطة سياسية. وعلاوة على ذلك فإن هذه الكلمة ترد عدة مرات في القرآن بصيغة جمعين اثنين هما خلفاء وخلائف. فهاتان الكلمتان تظهران في قرائن حيث من الممكن ترجمتهما بالتابعين، وأحياناً بالورثة أو الملاكين، أو على الأرجح بنواب الملك.

وأما الخلافة التاريخية، وهي أول مؤسسة ريادية في التاريخ الإسلامي وأكثر المؤسسات أهمية وعظمة، فإنها تبدأ بوفاة الرسول وتعيين أبي بكر كخليفة له في رئاسة الجماعة الإسلامية إذ كان الأول في سلسلة طويلة من الخلفاء. وهنالك محادثة طريفة وردت بأشكال شتى على ألسنة الكتاب العرب اللاحقين ومفادها شيء من مثل هذا القبيل. حين خلف أبو بكر الرسول صار يدعى بخليفة رسول الله، ثم تلاه (أو حل محله على

الأرجح) عمر (أو استخلفه كما يقال في العربية)، جاء رجل إلى عمر وخاطبه قائلاً «يا خليفة الله»، فما كان من عمر إلا أن وبخه قائلاً «ذلك النعت لداود»، وبعدئذ خاطبه ذلك الرجل بنعت «خليفة رسول الله» فرد عليه قائلاً «ذلك النعت لأبي بكر» الذي صار الآن في عداد الأموات، ومن ثم خاطبه الرجل بنعت «خليفة خليفة رسول الله»، وقال له عمر «ذلك صحيح ولكنه سيطول كثيراً» فقال له الرجل «إذاً كيف نناديك؟» فأجابه عمر: «أنتم المؤمنون وأنا أميركم، ولذلك فنادوني بأمير المؤمنين»، وهنا جدير بنا أن نشير إلى أننا سنعود إلى هذا اللقب بعد حين.

إن هذه الرواية غير جديرة بالثقة في أغلب الظن، شأنها بذلك شأن الحديث النبوي الآنف الذكر. فهذه المحادثة تعكس، على غرار الحديث النبوي، الهواجس المستقبلية وتستنجد بباكورة السلطة للإدلاء بوجهة نظر محددة وذلك لأن تلك المسألة الملحّة كانت تنطوي على أهمية قصوى. ومع التسليم جدلاً بأن السلطة العليا للجماعة والأمة الإسلامية تقوم بدور نائب الوصي، فهو نائب وصي لمن في واقع الأمر؟ أللرسول أم لله؟ إن رأي الفقهاء، الذي يرد في روايات كهذه الرواية ويتخذ شكل المناظرة المباشرة، هو أن الخليفة، خليفة الرسول وليس خليفة الله بأي وجه من الوجوه. فمنذ زمن قديم جداً نجد الكثير من الأقوال المأثورة التي تدحض بالتحديد أي تصور لنيابة الله على الأرض. وإن من الواضح أن الفقهاء وغيرهم كانوا يشعرون بالحاجة الماسة لتكرار وتعزيز هذه الناحية. ولقد عززوها بغية شجب استعمالها وإساءة استعمالها أيضاً، لا بغية تفنيد أية حجة أخرى مناقضة لها، إذ ليس هنالك أية مقولة نظرية رسمية عن نيابة الله في الأدب السني، الفقهي منه أو الفلسفي أو السياسي، حتى إن الخلفاء أنفسهم كانوا، عموماً على ما يبدو، في غاية الحذر كي لا يتخذوا

موقفاً رسمياً من هذه المسألة. فالعملات المعدنية والمخطوطات التي يرد فيها هذا اللقب تصف الحاكم بمنتهى البساطة بأنه الخليفة وحسب، دون أن تحدده خليفة لمن أو لأي شيء، لا بل وإنها لا تحدد، والحق يقال، حتى على من يمارس سلطة خلافته.

وأما لقب «خليفة الله»، بكل ما ينطوي عليه من سلطان مطلق هائل، فكان استعماله اعتباطاً، لا بل حتى إن بوسع المرء أن يقول أن استعماله كان بطريقة لا رسمية، باستثناء ثلاث حالات. إنه يظهر، على سبيل المثال، في قصائد المديح الملقاة على مسامع الخلفاء الأمويين ومن ثم على مسامع الخلفاء العباسيين من بعدهم، بألسنة شعراء بلاطاتهم، أو بألسنة وزراء إعلامهم كما يمكننا أن ننعتهم في هذه الأيام. ويظهر كذلك بين الحين والحين في خطابات ورسائل تستشهد بها الكتب أو الروايات التاريخية أو كتابات أخرى. وأما استعماله في تلك القرائن التي بإمكان المرء أن يقول عنها بأنها قرائن رسمية، فنادر جداً، علاوة على أنه حين يرد بالفعل فإنه يكون منطوياً على مغزى عميق. وأول من يبدو بأنه استخدم هذا اللقب بشكل منقوش: كان الخليفة الأموي عبد الملك (الذي حكم من عام ٦٨٥ حتى عام ٧٠٥). ولقد كان أيضاً أول خليفة يتعمد هدفاً ملكياً صريحاً عن سابق تصميم لأنه كان المنافس المسلم للإمبراطور الروماني المسيحي في القسطنطينية. ولذلك فإن مطامحه الإمبراطورية تجلت في إنشائه إدارة مركزية جديدة تمارس أعمالها باللغة العربية، كما تتجلى، وبشكل مذهل، بإصداره عملة ذهبية جديدة تحمل نقوشاً عربية إسلامية. فحتى ذلك التاريخ كان الأباطرة الرومان، في روما والقسطنطينية، هم وحدهم من يسكّون العملة الذهبية، ولذلك فإن انتهاك عبد الملك لهذا الامتياز الذي كان وقفاً على الرومان حتى حينه أثار حفيظة الإمبراطور ودفعه لشن الحرب.

وهنالك أيضاً دراهم للخليفة العباسي المأمون (الذي حكم من عام ٨١٣ حتى عام ٨٣٣) حيث نعت نفسه فيها بخليفة الله. فالمأمون كان، كما يجدر بنا أن نتذكر، واحداً من تلك الفئة القليلة جداً من الخلفاء الذين حاولوا إعلاء سلطة الدولة فوق تعاليم الدين، كما كان كاتب تلك العبارة التي استحقت تماماً ذلك الوصف الجيد الذي قيل عنها من أنها كانت المحاولة الأولى والوحيدة - والمحاولة الفاشلة - التي حاولها حاكم سنّي في إسلام أرسطوسي* .

وأما الشخص الثالث الذي استخدم هذا اللقب في كلام منقوش فقد كان خليفة من أواخر الخلفاء العباسيين وهو الناصر (الذي حكم من عام ١١٨٠ حتى عام ١٢٢٥). فهذا الخليفة لم يكتف بنعت نفسه بخليفة الله بل زاد عليه بأنه يمارس هذه المهمة «على كافة المسلمين». والجدير بالذكر أن هذا الخليفة كان منهمكاً بمحاولة فريدة من نوعها في تاريخ سياسة الدين الإسلامي، ألا وهي إرساء أسس لدولة الخلافة على شاكلة الدولة البابوية. ومن المعروف أن السلطة السياسية الحقيقية للخلافة كانت، في تلك الآونة، قد تلاشت منذ أمد بعيد، على الرغم من أن قيام سلطات عسكرية انفصالية ومناوئة، شرقاً وغرباً في العديد من أقاليم الخلافة، ترك للخليفة الذي كان لا يزال يحكم في بغداد حيزاً ضيقاً من شبه الاستقلال الذاتي الذي حاول الناصر تحويله إلى كيان سياسي محلي ذي سلطة دينية شاملة.

وهكذا فإن نعت خليفة الله يكشف بمنتهى الجلاء عن حق المطالبة بشيء يماثل الحق المقدس في الحكم، أي بتلك السلطة المستمدة مباشرة من الله. ولكن التفسير الأكثر شيوعاً بكثير، ألا وهو تفسير علماء السّنة

---

* أي أن للدولة اليد الطولى في الشؤون الدينية - المترجم.

قاطبة، كان أن الخليفة هو خليفة الرسول أو من يقوم مقامه - أي المؤتمن على تراث الرسول مادياً ومعنوياً، في مهمته المزدوجة كمؤسس للعقيدة ومبدع للجماعة والأمة السياسية الإسلامية، ولكن لا على مهمته الروحية كرسول في إتيانه بالرسالة الإلهية وتأويله لها.

فمن حيث المبدأ ما كان بالإمكان وجود إلا خليفة واحد بسلطة سامية واحدة. لقد كان الناس يتصورون هذا اللقب بأنه جامع مانع، ولقب إسلامي ملكي نظير، إن نظر المرء إليه من زاوية مختلفة، لتلك الصورة الهيلينية والمسيحية الهيلينية عن «مليك الملوك» المتربع على عرش إمبراطورية وحيدة مترامية الأطراف. وطيلة العصور الوسطى تماماً كان لقب الخليفة لا يسري إلا على أولئك الناس الذين يمسكون بزمام الأمور في منصب الحاكم الإسلامي الأسمى، أو على الذين يدعون الحق بذلك المنصب على الأقل، ولا يسري البتة على أناس ذوي مطالب أقل مرتبة من الخلافة مهما علا شأنهم. ففي السماء إله واحد وهو الذي وهب الجنس البشري شريعة واحدة، وهو الذي وطد أركان حاكم واحد كي ينشر تلك الشريعة ويصونها ضمن جماعته الواحدة.

وهكذا فمن حيث المبدأ ما كان بالإمكان وجود إلا خليفة واحد، وهو المبدأ الذي سرى مفعوله في كل العصور الوسطى الإسلامية باستثناء حالة وحيدة. فتلك الحالة الاستثنائية تتجسد بالتحدي الذي كانه الخلفاء الفاطميون الذين ظهروا في شمال أفريقيا لدى بداية القرن العاشر، وحكموا مصر وسورية وغربي الجزيرة العربية، وحاولوا عبثاً غزو الشرق. ومثلما واجه بابوات روما تحدي قيام حركة مناوئة لبابويتهم لفترة من الزمن، واجه خلفاء بغداد التحدي نفسه بقيام حركة مناوئة لخلافتهم ولفترة من الزمن أيضاً. فالخلفاء الفاطميون ما كانوا عبارة عن سلالة محلية من ذلك النوع الذي صار وقتها شائعاً في العالم الإسلامي، وسلالة تحاول اقتطاع

كيان خاص مستقل ذاتياً أو مستقل تماماً عن ولايات الخلافة، وإنما كانوا القادة لحركة دينية وسياسية ضخمة تستلهم الشيعة الإسماعيلية وترفض الإقرار بشرعية الخلفاء العباسيين، وتسعى للحلول محلهم في زعامة الإسلام كله. لقد تواصل التحدي الفاطمي طيلة قرون من الزمن واقترب من الانتصار في بعض الأحيان، ولكنه تداعى في خاتمة المطاف وعادت السيادة الاسمية للخلافة العباسية السنية في بغداد. ولكن المثل الأول، والوحيد لردح طويل من الزمن، لقيام خلافة محلية محض كان الخلافة التي أسسها الأمير الأموي لقرطبة التي كانت عاصمة إسبانيا الإسلامية في عام ٩٢٩م. فحتى ذلك الحين كان حكام إسبانيا الإسلامية يكتفون بلقب الأمير على الرغم من استقلالهم الناجز عن السلطات الإسلامية في الشرق، ويقرّون بالتبعية الاسمية للخليفة العباسي في بغداد. وأما الإعلان عن قيام الخلافة الفاطمية في شمال أفريقيا فقد كان حدثاً قريباً جداً وتحدياً خطيراً جداً في الوقت الذي كان فيه أمراء إسبانيا لا يستطيعون الاعتماد الفعلي على بغداد لحمايتهم منه. والجدير بالذكر أن الخلافة في إسبانيا لم تمارس سلطتها قط خارج نطاق كيانها المباشر الخاص، ولم تدع الحق بذلك، مع العلم أنها تلاشت في عام ١٠٣١م، أي بعد قرن من الزمن بقليل.

وبانحطاط السلطة الفعلية للخلفاء تعرضت هيبة نعت الخلافة للانتقاص أيضاً، ورويداً رويداً أخذ هذا النعت يفقد قدرته على الإيحاء بالسيادة أو، والحق يقال، بأي نوع من أنواع السلطة الفعلية، الأمر الذي يتجلى تلقائياً في القرون الأخيرة للخلافة العباسية في بغداد، ناهيك عن أن انتقاص الهيبة بلغ ذروته لدى تقويض الخلافة في بغداد على أيدي المغول في عام ١٢٥٨م وإقامة خلافة مسخرة في القاهرة عند المماليك. ولكن حتى قبل هذه الأحداث فإن انتقال السلطة الفعلية من الخلفاء إلى حكام آخرين كان موضع الإقرار، لا بل والترسيم بمعنى من المعاني، إذ

عندما حاول الخليفة العباسي الناصر استعادة شيء من السلطة السياسية للخلفاء من الحكام العسكريين قيل عند محاولته هذه بأنها اغتصاب. ففي عام ١١٩٤، طبقاً لرواية الراوندي المؤرخ الفارسي، عمد القادة العسكريون، تذمراً من محاولة الخليفة، إلى مخاطبة الجماهير على النحو التالي: «إذا كان الخليفة هو الإمام فإن مهمته الدائمة يجب أن تكون الصلاة، لأن الصلاة أساس العقيدة فضلاً عن أنها فعل من أفضل الأفعال. وإن رفعته في هذا المضمار وحقيقة كونه مثلاً أعلى للناس، أمران يكفيانه. فهنا مكمن السيادة الحقيقية، وما تدخل الخليفة بشؤون الحكم إلا تطفل ذميم، وذلك لأن تلك الشؤون يجب أن تكون في عهدة السلاطين».

وتعكس هذه الفقرة، وغيرها من الفقرات الأخرى اليسيرة المنال، الوهن الذي حل بسلطة الخليفة وهيبته، والذي أدى إليه إلى حد ما، وتلازم معه، صعود متماثل في نفوذ وهيبة سلطة أخرى ذاع صيتها بلقب السلطان، وهو اللقب الذي يحمل في طياته إيحاء بالسلطة العسكرية والسياسية.

وهكذا فما أن فقدت الخلافة السلطة الحقيقية حتى صارت مبتذلة وملهوجة عدة ألقاب كانت في الماضي حكراً على الخلافة بما فيها لقب الخلافة نفسه في خاتمة المطاف، وحتى قام في النهاية وضع صار فيه بمقدور أي حاكم مسلم تقريباً أن يطلق على نفسه لقب الخليفة في مملكته الخاصة.

وفي عام ١٢٥٨م، حين احتل الغزاة المغول الوثنيون مدينة بغداد وقتلوا آخر الخلفاء العباسيين ليحكموا في تلك المدينة، فإن المؤسسة التاريخية للخلافة آلت إلى الزوال في آخر الأمر وانتقلت السلطة الفعلية، نظرياً وعملياً، إلى السلاطين، بيد أن الخلافة ظلت على قيد الحياة على نحو موهوم حين استقبل بيبرس، السلطان المملوكي لمصر، في عام ١٢٦١م

أحد الأمراء العباسيين الهاربين من بغداد، وأسند إليه في بلاطه بالقاهرة لقب الخلافة وزخرفها، ولكن بلا أية سلطة فعلية تذكر. وحتى بعد انحطاط الخلافة وانهيارها ظل الحكام المسلمون السنيون يشعرون بالحاجة لسلطة مشروعة من نوع ما تكون بمثابة الواجهة الرسمية تعبيراً عن سمو الإسلام ووحدة العالم الإسلامي. وطيلة عقدين ونصف من الزمن ظلت سلسلة من العباسيين تحتل منصب الخلافة الاسمي في ظل حكم السلاطين المماليك في القاهرة. ومن الجدير بالذكر أن المماليك كان بوسعهم كسب شيء من الاعتراف الرسمي لخلفائهم من بعض البلدان السنية الأخرى، ولا سيما في الإمبراطورية العثمانية وبين بعض الدول الإسلامية في الهند. ولكن لدى اندحار السلطنة المملوكية على أيدي العثمانيين في عام ١٥١٧م، وخلع آخر الخلفاء العباسيين المساخر في القاهرة، وصل هذا اللقب الموهوم إلى خاتمته المحتومة.

وطبقاً لما استحال إلى خرافة رسمية، فإن آخر الخلفاء العباسيين المساخر في القاهرة تنازل عن الخلافة إلى سليم الأول الذي كان الفاتح العثماني للسلطنة المملوكية، والذي أصبح من ثم أول خليفة في سلسلة من الخلفاء العثمانيين الشرعيين. ولكن ليس هنالك أدنى شك في زيف هذه القصة، إذ لا المؤرخون المصريون ولا المؤرخون العثمانيون في القرن السادس عشر يلمحون أي تلميح لها، وليس من المعقول أن يمر حدث بهذه الأهمية مرور الكرام ودون أن ينتبه إليه أحد. وعلى الرغم من أن العثمانيين كانوا يستعملون ألقاب الخلافة بين الحين والحين، فإن غيرهم من الملوك المسلمين العديدين، ولو أنهم كانوا نسبياً أقل شأناً، استعملوا تلك الألقاب نفسها أيضاً. ولكن الشيء الذي كان يضفي وزناً إضافياً على استعمال العثمانيين لتلك الألقاب كان، بالطبع، يتجسد بالقوة العسكرية الهائلة التي كانت للإمبراطورية العثمانية براً وبحراً في آن واحد معاً، علاوة

على المركز المرموق الذي كانت تحتله كحامية لحمى الإسلام ضد أوروبا المسيحية من ناحية أولى، وضد إيران الشيعية من ناحية ثانية. وإن هذا الواقع عاد على العثمانيين كما يبدو بمقدار معين من الإقرار، من لدن دول إسلامية أخرى، بأنهم قادة العالم الإسلامي السني، لا حكامه، بيد أنه لم يكن ليجسّد أي حق للسلاطين العثمانيين بتوسيع إطار سلطانهم، كشيء مستقل عن شكل مبهم من أشكال السيادة، على المسلمين الآخرين من غير العثمانيين. ومما يجدر التذكير به أن عهد الخلافة الشاملة كان قد وصل إلى نهايته المحتومة، ولم تتنطح أية زعامة إسلامية للمطالبة بخلافة شاملة حتى ذلك الزمن الذي عادت فيه تلك الفكرة إلى الحياة من جديد على ألسنة العثمانيين في أواخر القرن الثامن عشر.

لقد برزت مثل تلك المطالبة لأول مرة في معاهدة كوجوك كينارجي في عام ١٧٧٤م. وبناء على شروط تلك المعاهدة اضطر العثمانيون، كما يجب أن نتذكر، تحت وطأة ضغط روسيا للإقرار باستقلال التتار في شبه جزيرة القرم، كخطوة أولى لإلحاق شبه الجزيرة تلك بروسيا بعد مرور بضع سنين. وكإجراء لإنقاذ ماء الوجه وافق الروس مع السلطان العثماني على أن تتضمن المعاهدة مطلبه في أن يكون، بعد تنازله وقتها عن سيادته السياسية على سكان القرم، «الزعيم الديني للتتار باعتباره إمام المؤمنين في خلافة الموحدين»، ولذلك فله عليهم حق الطاعة الدينية لا السياسية. ولكن هذا الإجراء أدى إلى إجراء مقابل لإنقاذ ماء الوجه أيضاً بالنسبة لقياصرة روسيا إذ أنهم، بتوسيع تعسفي لبند من بنود تلك المعاهدة نفسها، فرضوا نوعاً من الحماية على المسيحيين الأرثوذوكس من رعايا الإمبراطورية العثمانية. ولكن في الوقت الذي أفضت فيه حماية القيصر للمسيحيين العثمانيين إلى تدخلات عديدة وشاملة، فإن المطلب المماثل للسلاطين بالسلطة الدينية على السكان المسلمين في الأقاليم التي

احتلها القياصرة، بقي على الدوام مطلباً واهياً وفي منأى عن أي إقرار أو تطبيق فعلي، ولكنه أدى على أية حال، في زمن لاحق، إلى قيام دعوة لتجديد الخلافة صارت معروفة في الغرب باسم «الجامعة الإسلامية الشاملة».

إن حكاية انتقال الخلافة من آخر خليفة عباسي في القاهرة إلى السلطان العثماني سليم ظهرت لأول مرة في عام ١٧٨٨م في كتاب شهير لكاتب شهير كتبه بالفرنسية أرمني تركي كان موظفاً في السلك الدبلوماسي السويدي، وكان اسمه إغناطيوس مرادغي، بارون دي اوهسون كما ورد في كتاب نبلاء السويد. وإن ظهور هذه الحكاية في ذلك الزمن كان على ارتباط ولا شك بالفكرة العثمانية الجديدة لإقامة بابوية دينية. فالقول بأن تلك الفكرة كانت مدار بحث - واستقصاء - في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، قول يتأكد بمنتهى الجلاء من خلال مقطع طريف في رواية معاصرة لنشوء تلك الفكرة ألا وهي الرواية الإنكليزية التي تدور أحداثها في الشرق الأوسط، إذ تعلق فيها إحدى الشخصيات على استشراء الغش بين كبار المسؤولين فتقول أن السلطان نفسه «قد خدع حتى الله حين انتحل لنفسه نعت خليفة المؤمنين». ولكن حتى لو كانت تلك الفكرة مجرد أكذوبة فإنها لاقت قبولاً متزايداً وتسارعت في انتشارها في أواخر القرن التاسع عشر. فالبابوية العثمانية كان لها، لدى اقترانها بإقامة جامعة إسلامية شاملة، أطيب الأصداء في نفوس الزعامات الإسلامية ولا سيما في ذلك الوقت الذي كانت فيه القوى الإمبريالية الأوروبية، الغربية والشرقية، توطد سلطان زعمائها على أنهم الحكام الفعليون لمعظم البلدان الإسلامية. وهكذا فإن الإمبراطورية العثمانية صارت، باعتبارها آخر دولة إسلامية مستقلة وكائناً ما كان اتساعها وقوتها، مركز استقطاب كما أن المطالبة بأن يكون السلطان

العثماني زعيماً للإسلام كله صادفت روقاناً جاهزاً سلفاً. وهـــذه المطالبــة توطدت رسمياً في أول دستور عثماني صــدر في عــام ١٨٧٦م، وظلــت مبدءاً عثمانياً رسمياً حتى ذلك الزمن الذي قامت فيه الجمهوريـــة التركيــة وألغت الخلافة في عام ١٩٢٤م.

وبعد الخلفاء، كما جاء في الحديث النبوي الآنف الذكر، جاء الأمراء الذين كان مجيؤهم بمثابة الخطوة الأولى في هاويــة الانحطــاط، أي الخطــوة الأولى على طريق الطغيان، الأمر الذي كان يتقصده بمنتهى الجلاء مغـــزى الحديث النبوي. إن كلمة «أمير» تأتي، ككلمة الخليفة، من جــذر ســامي وبمعنى التحدث أو الأمر في هذه المــرة. ففي العربية تعــني هــذه الكلمــة التأمر. والأمير هو الإنسان الذي يصـــدر الأمر، سواء أكان قائداً عســكرياً أو حاكم ولاية، أو أميراً حين يكــون مركز السلطة وراثياً بأي معيار مــن المعايير.

وأما لقب أمير المؤمنين فيقال بأن من استهله كـــان عمــر، ولكنــه سرعان ما استحال إلى لقب نموذجي للخلفاء وإلى لقب من أكثر الألقـــاب شيوعاً وأطولها ديمومة كامتياز مقصور عليهم وحدهم حتى بعـــد اعتمـــاد وانقراض ألقاب أخرى كانت موضع الاستعمال من قبل كل أنواع الحكـــام الأصغر شأناً من الخلفـــاء. وإن ما يشير إليه الحديث النبوي ليـــس عبـــارة «أمير المؤمنين»، وإنما يشير بكل بساطة إلى «الأمير» الذي درجت العـــادة على ترجمته «بالآمر». ولقد عمد لاستعمال هذا اللقب عدد مختلـــف مــن الحكام الأصغر شأناً من غيرهم، وممن ظهروا كحكام ولايات، لا بل حتـــى كحجاب قصور في العـــاصمة وانتحلوا لأنفسهم سلطة فعليـــة في الوقـــت الذي كانوا فيه يؤدون واجـــب الطاعة الرمزية المحض لزعامة الخليفة باعتباره السلطة الشرعية في الإسلام.

لقد كان عصر الأمراء زمن التشرذم في السلطات والولايات ســـواء

بسواء. فأولاً فقد الخلفاء سلطتهم على الولايات التي آل الحكم فيها لسلالات مستقلة، ومن ثم صارت سلالات وراثية. وقبل مضي زمن طويل فقد الخلفاء سلطتهم حتى في عاصمتهم وفي ولايتهم الإقليمية، إذ في عام ٩٣٥ لجأ الأمير في بغداد، بغية توكيد علو شأنه على أمراء الولايات، لاستخدام لقب أمير الأمراء أو الأمير الرئيسي. وبعد ذلك الزمن بوقت قصير اعتمدت هذا اللقب السلالة البويهية الفارسية وجعلت منه لقباً حقيقياً رمزاً للسيادة، ولقباً مستقلاً عن لقب الخلافة، لا بل كان، والحق يقال، أسمى من لقب الخلافة في زوايا عديدة، وذلك لأن الخليفة كان قد استحال في تلك الآونة إلى شخصية أكثر بقليل من الدمية بين أيدي حجاب قصره. فهذا الواقع كان بمثابة الطور الأول من أطوار التحول باتجاه ما صار في خاتمة المطاف مصطلحاً مميزاً للسيادة في الإسلام - أي مصطلح السلطان.

إن كلمة سلطان في العربية هي اسم معنى وتعني «السلطة أو الحكم»، وشاع استعمالها بالأصل كشيء مجرد فقط، ودون إطلاقها البتة على أي شخص. وحتى بعد مضي ردح من الزمن، حيث شاع إطلاقها على الأشخاص، نجدها أحياناً بمعناها المجرد. فإطلاقها على الأشخاص كان للوهلة الأولى على ما يبدو يستهدف التوقير البعيد عن الرسميات للوزراء وحكام الولايات وغير ذلك من الشخصيات المرموقة. وهذا التوقير، بالمناسبة، ما هو إلا مثل بسيط عن النزوع العام الذي تنزع إليه اللغة السياسية لتحيل، من خلاله، الكلمات الدالة على المجردات إلى ألقاب شخصية لذوي الشأن. فالخليفة هارون الرشيد كان، كما يقال، أول من أطلق هذا اللقب على وزيره، بيد أنه قول مشكوك فيه على الرغم من عدم استبعاده. والجدير بالذكر أننا نصادف استعمال هذا اللقب كنعت للخلفاء العباسيين والفاطميين على حد سواء، ولكن استعماله يروج في

القرن العاشر ليصبح اللقب الدارج، وبعيداً عن الرسميات أيضاً، للحكام المستقلين وسواهم من أصحاب النفوذ للتمييز بينهم وبين أولئك الحكام المنبطحين تحت وطأة السلطة المركزية وسطوتها الحقيقية. وفضلاً عن ذلك فهنالك العدد الغفير من الإشارات الأدبية، في القصائد والمراسلات والروايات التاريخية، لمثل هذا الاستعمال، ولكن ليس هنالك أية نقود أو منقوشات تحمل كلمة السلطان كلقب شخصي، الأمر الذي يدل بمنتهى الجلاء على أنه لما يكن وقتها بعد قد حاز على أي إقرار رسمي، علماً بأنه لم يحظ بمثل ذلك الإقرار إلا في القرن الحادي عشر وقتما اعتمدته تلك السلالة التركية المعروفة بنعت السلاجقة العظام واتخذته لقباً رسمياً لها.

وتمشياً مع العرف السلجوقي فإن لقب السلطان احتاز له على معنى جديد وصار يجسّد مطلباً جديداً لا يقل عن الحق المشروع بإقامة إمبراطورية شاملة. فالسلاجقة كانوا يرتؤون أن الواقع يستوجب وجود سلطان واحد فقط، كما كانت عليه الحالة سابقاً إبان وجود خليفة واحد أيضاً، وكان يجب أن يقوم هذا السلطان مقام الرئيس الأسمى للإسلام للاضطلاع بعبء الدورين السياسي منهما والعسكري. وهنا أجد لزاماً علي أن أقول بأني أحبذ استخدام كلمتي السياسي والعسكري عوضاً عن الدنيوي والزماني، وذلك لأن هذا بمثابة التفريق الفعلي بين الروحاني والزماني أو بين الدنيوي والديني كما درجت عليه العادة في استعمال هذه المصطلحات في الغرب. فبالنسبة للمسلمين كانت السلطنة دينية أيضاً، ولو نظرياً على الأقل، لأن السلطان السلجوقي كان يدعي وجود أساس ديني لسلطته باعتباره زعيماً للإسلام، بيد أن ادعاءه ذاك كان يقتصر على ممارسة مهمتيه العسكرية والسياسية في الوقت الذي كان يترك فيه الزعامة الدينية - أي الوعظ والصلاة، كما عبر عن ذلك

أحد الكتاب – للخلفاء. وهكذا فإننا نلاحظ منذ ذلك الحين قيام تفريق، نظرياً وعملياً، في آن واحد معاً، بين الخلافة والسلطنة كمؤسستين سياسيتين ساميتين.

فالسلطنة السلجوقية المنعوتة بالعظيمة ظلت موضع التوقير لردح من الزمن كونها كانت سلطة شاملة ووحيدة. ولكن مؤسسة السلطنة كانت أقل ديمومة بكثير من نظيرتها مؤسسة الخلافة. وما خلا إلا زمن قصير حتى شاع استعمال لقب السلطان، وإن بصورة غير رسمية، نزولاً عند رغبة بعض الحكام الإقليميين من أمثال الزنكيين المشهورين في الموصل والأيوبيين (سلالة صلاح الدين) الأكثر شهرة من أسلافهم، كما طفق يظهر حتى في بعض منقوشاتهم ولكن دون أن يظهر على نقودهم. ومن المعروف أن الحكام المسلمين يحترسون في التعامل مع النقود أكثر من احتراسهم مع المنقوشات لأن تداول النقود أوسع، ولأن المغالاة في مزاعمها قد تفضي إلى إشعال فتيل الحروب (Casus belli)، فضلاً عن أن نطاق قراءتها أضيق بكثير من نطاق المنقوشات، مع الإشارة إلى أن كل تلك التعاملات تجري بشكل مأمون في ظل حراسة التشريعات الخاصة لكل حاكم على حدة.

ولكن بانحطاط السلطنة السلجوقية العظمى تعرض لقب السلطان، بداهة، للانحطاط وضمور الهيبة. فبعد السلاجقة تبناه شاهات خوارزم، لفترة وجيزة، حين ادعوا الحق بوراثة السلطنة السلجوقية الشاملة، ومن ثم شاع استعماله لدى سلالات عديدة أخرى، بيد أنه بعد وقت قصير لم يعد حتى لقباً مقصوراً على الحكام بل انتقل على أوسع نطاق إلى الأمراء وحتى إلى الأميرات. ففي الزمن العثماني صار يطلق هذا اللقب، بعد وضعه خلف الاسم الشخصي بدلاً من قدامه، على بنات الأسرة الحاكمة أو على أي أمير نسيب لتلك الأسرة، كما أن الحفيدة من خلال

أمها لذكر عثماني كانت تتلقب بلقب أدنى مرتبة هو «خـانم سـلطانة»، في حين أن أم السيد المطـاع كـانت تحظـى بلقـب «الأم السـلطانة» (Valide sultan) وكانت تمارس سلطتها وسطوتها معاً باعتبارها الرئيسـة السامية للحريم الإمبراطوري.

وفي المرحلة التالية للمرحلة السلجوقية اسـتحالت كلمـة سـلطان إلى لقب إسلامي مألوف للدلالة على السيادة، أي صار اللقب النموذجـي لأي ملك يـدعي أنه رئيس دولة ما ولا يعترف بأيـة سـلطة أو زعامـة عليه. وهكذا شاع استعماله في العصـور الوسـطى كلقـب للسـلاطين المماليك في مصر وللسـلاطين العثمانيين في تركيا وللكثير غـيرهم مـن السلاطين الآخرين. وأمـا في العصور الحديثة فقد وصـل إلينـا بنفـس المعنى، بيد أنه طفق يخور رويداً رويداً أمام ذلك اللقب الجديد الذي كـان قديماً من ناحية أولى، والذي كان بمنتهى الوضوح نتيجة التأثير الغربي مـن ناحية ثانية، ألا وهو لقب الملك. إن أهمية نشوء هذا المصطلح تتجلى بشكل مشوّق بتلك التبدلات التي تبدلها لقب السلالة التي حكمت مصـر بـدءاً بمحمد علي (١٨٠٥ - ٤٩) وانتهاء بفـاروق (١٩٣٦ - ٥٢). فحكـام مصر، كونهم كانوا حكام ولايات عثمانية أخرى، كانوا يتلقبـون بلقـب الباشوات، ولكنهم حين أحرزوا الحكم الذاتي وتوارث السـلطة في القـرن التاسع عشر اعتمدوا لقباً إيرانياً شرقيـاً هو الخديوية، وذلك للدلالة علـى تزايد علو مقامهم. وعلى الرغم من أن الخديوية كـانوا وقتهـا لا يزالـون تحت السيادة العثمانية فإنهم كانوا أكـثر مـن مجـرد باشـوات نظـراً لاستقلالهم الذاتي وتوارثهم السلطة. ولكن القرن العشرين جـاء بتبديلـين آخـرين إذ أن خديوي مصر استحال إلى سلطان بغية توكيـد اسـتقلاله عن السلطان العثماني. ولتوكيد استقلاله عن ملك إنكلترا تحـوّل سـلطان مصر إلى ملك. وثمة تبديلات مماثلة وقعت في أكثر مـن مكـان - كمـا،

مثلاً، في مراكش حيث ترافق استقلالها عن فرنسا باستبدال لقب السلطان إلى لقب الملك، واتسم الاستقلال بذلك التبديل إلى حد ما ـ لتوكيد المنزلة السامية التي بلغها مصطلح الملك جراء استعماله من قبل الحكام الأقوياء للقوى الأوروبية الإمبريالية، ومن ثم بدأ الحكام المسلمون يميلون لاستخدام لقب «صاحب الجلالة»، فضلاً عن لقب الملك، وهو اللقب الذي كان في الماضي وقفاً على الله وحده. إن أول إشارة عن العودة إلى المدركات الإسلامية التقليدية لما يتعلق بالملكية والجلالة يمكن ملاحظتها في قرار الأسرة الحاكمة السعودية في تشرين الأول أكتوبر عام ١٩٨٦م، ذلك القرار الذي قضى بنبذ لقب «صاحب الجلالة» واعتماد اللقب التقليدي القائل «بحامي الحرمين الشريفين».

إن الكلمة العربية «ملك» لم تكن لتنطوي دائماً على مضمون إيجابي جداً، وإنها تسم، في الحديث النبوي السالف الذكر، الخطوة الثالثة التي تخطوها الشرعية باتجاه الانهيار، والخطوة الأخيرة باتجاه الطغيان الصريح. وليس من المستغرب بحال من الأحوال أن يكون مصطلح «الملك» قد جاء إلى أوائل المسلمين وهو يحمل في طياته معنى سلبياً جداً. فالعرب القدماء، كالإسرائيليين القدماء إبان طورهم القبلي، كانوا لا يثقون بالملوك ولا بالمؤسسة الملكية. إن الإسرائيليين جاؤوا إلى النبي صاموئيل، حين بلغ السخط عندهم كل مبلغ على إدارة أبنائه لشؤونهم، وطلبوا منه قائلين: «اجعل من بيننا ملكاً كي يحكمنا بالعدل أسوة بكل الأمم الأخرى»، وهنا استشاط صاموئيل غضباً، وكان الله على ما يبدو يشاطره سورة غضبه، «وكرر كل الكلمات التي قالها الرب على مسامع قومه الذين طالبوه بملك»، وحذرهم مما قد يتوقعونه من ملك - من حلزون متصاعد للتجنيد الإجباري ولفرض الضرائب ومصادرة الممتلكات والعمل

القسري والسخرة - «ويومها سوف تعولون جراء ذلك الملك الذي اخترتموه بأنفسكم، ولن يعيركم الرب يومها أذناً صاغية». ومع ذلك فإن الإسرائيليين ظلوا على إصرارهم في الرغبة بملك، وكان عليهم أن يئنوا تحت وطأة النتائج التي دأب الأنبياء اللاحقون على تبيانها لهم من حين إلى آخر (صاموئيل، الجزء الأول، الفصلان الثامن والتاسع).

لقد كان العرب القدماء على معرفة، بالطبع، بالمؤسسة الملكية في البلدان المحيطة بهم، حتى إن بعضهم انساق لاقتباسها، إذ كان هنالك ملوك في الدول التي قامت في جنوبي الجزيرة العربية وفي الإمارات الواقعة على التخوم الشمالية، بيد أن كل تلك الممالك كانت، بنسب متفاوتة، على تخوم الجزيرة العربية. فالممالك الجنوبية القديمة والوطيدة الأركان كانت تستخدم لغة مختلفة وكانت تشكل جزءاً من ثقافة مختلفة أيضاً. وأما الإمارات التي كانت على تخوم الشمال فقد كانت، مع أنها عربية خالصة النسب، تحت وطأة تأثير التدابير الإمبراطورية الفارسية منها والبيزنطية، كما كانت تمثل عنصراً غريباً إلى حد ما، أو عنصراً عربياً متفرنجاً على الأقل، ضمن العالم العربي. ولكن اللقب الملكي، حتى بين القبائل، كان مجهولاً تماماً. فأقدم المنقوشات الحية حتى الآن في اللغة العربية هي تلك المنقوشة الجنائزية التي يعود بها الزمن إلى عام ٣٢٨ ميلادية، والتي تحيي ذكرى «ملك كل العرب».

إن القسط المعروف من تاريخ الجزيرة العربية زمن بداوة الجاهلية لقسط طفيف ومشوب بكل أنواع الأساطير والخرافات. ولكن الذاكرة الجماعية تحتفظ بذكرى إقامة ملكية ما، وهي مملكة كندة ذات الأجل القصير، التي ازدهرت في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس. ولكن مملكة كندة تفككت بعد حين من الزمن وكان الموقف العام للعرب، من حضر وبدو على حد سواء، معادياً للملكية. فالعرب، حتى

في واحة بلدة كمكة، كانوا يفضلون أن ينقادوا لإجماع شيوخ العشائر لا أن يتأمر عليهم الملوك.

فهذا الموقف السلبي من الملكية معكوس على العموم في القرآن وفي الأحاديث النبوية. إن كلمة ملك ترد مراراً وتكراراً كنعت من النعوت المقدسة، ولكونها كذلك فإنها تناط بمنتهى القداسة، ولكنها حين تنعت الكائنات البشرية فإنها تنطوي عادة على مضمون غير مستحب. وهكذا فحين ترد في القرآن (الجزء الثاني عشر)، في قصة يوسف، فإنها ترد على شكل نعت لفرعون الذي لا يجسد الحاكم الفاضل والعادل. وفي العصور الإسلامية القديمة صار من المألوف إظهار التباين بين الملكية والخلافة. ففي الوقت الذي كانت فيه الخلافة تمثل نظام الحكم الإسلامي وفق شريعة الله، كانت النظرة إلى الملكية بأنها ذلك النظام الفردي التعسفي الذي لا يستند إلى أساس ديني وشرعي، ولا إلى أية روادع. إن المؤرخ الطبري يروي عن محادثة جرت بين الخليفة عمر وبين أول مسلم فارسي هو سلمان جاء فيها: «قال سلمان أن عمراً سأله: أأنا ملك أم خليفة؟ فأجابه سلمان: لو أنك فرضت على أراضي المسلمين ضريبة درهم واحد، أو أكثر أو أقل، وأنفقته على أغراض لا مشروعة، لكنت وقتها ملكاً لا خليفة» وهنا بكى عمر.

هنالك تباين مماثل جاء به المؤرخون العرب الذين كتبوا في العصر العباسي بغية التفريق بين نظام الأسرة الأموية المخلوعة ونظام الخلفاء السابقين واللاحقين لهم سواء بسواء. فأولئك المؤرخون يتحدثون، في رواياتهم لا بل وحتى في فهارس كتبهم، عن الخلافة التي تولاها الخلفاء الراشدون الأربعة والتي تلتها «مملكة الأمويين»، ومن ثم عودة الخلافة على أيدي الأسرة العباسية. وما من واحد من الأمويين خلع عليه التأريخ اللاحق لقب الخليفة، ونظراً لتقواه فقط، إلا عمر بن

عبد العزيز الذي حكم من عام ٧١٧ حتى عام ٧٢٠، في حين أن البقية كلهم يوسمون، لا بل والأدق أن نقول يوصمون، بالملوك، كما يقال عن فترات حكمهم بأنها ملكية أو مُلْك.

فهذه النقطة تتوضح على أحسن ما يكون في مطلع القرن التاسع بقلم الجاحظ في كتابه المعنون «بالرسائل» حيث يقارن فيه بين الحالة العباسية والحالة الأموية إذ يشير إلى أنه في ظل الأمويين صارت الإمامة مملكة فارسية وصارت الخلافة اغتصاباً بيزنطياً، أو كما يقول حرفياً «ملكاً كسروياً وغصباً قيصرياً». ومع التسليم جدلاً بهذا المضمون للقب الملك يكون من البداهة بمكان أن يطلقه المسلمون على حكام المشركين - على الإمبراطور البيزنطي وعلى ملك النوبة، وعلى مختلف ملوك أوروبا المسيحية المنعوتين، على الإجمال، بملوك الكفار لا بملوك الكفر.

لقد راج إطلاق مصطلح الملك، في العصور الإسلامية الأولى، للتقليل من شأن الآخرين أكثر منه بكثير لإعلاء المرء من شأن نفسه. ولكن هنالك بعض الإشارات عن استمرار موقف آخر، أو بالأحرى عن تكراره بين حين وآخر. فشعراء البلاط وسواهم ممن كانوا يمتهنون ويكيلون المدائح كانوا يعمدون أحياناً لاستخدام هذا اللقب وغيره من الألقاب الجديدة لتمجيد أولياء نعمتهم أو أرباب عملهم. ولكن اعتماد لقب الملك بقي أمراً نادراً وبعيداً عن الرسميات البعد كله، وما درج استعماله كلقب رسمي إلا في منتصف القرن العاشر حيث نجد ورود كلمة الملك في المنقوشات والنقود المعدنية، وعند بعض الحكام لوصف أنفسهم.

وإن مغزى هذه العودة إلى الصيغة الملكية الرسمية أمر واضح، إذ ما حل ذلك الزمن حتى كانت سلطة الخلافة المركزية للإمبراطورية الإسلامية قد فقدت كل سلطتها الحقيقية على الولايات التي وقعت

تحت هيمنة ما بدا كحكام بالوراثة وخلص بمـــرور الزمـــن إلى ســـلالات حاكمية محلية. فاستخدام لقب الملك لا يحمل أي مؤشـــر علـــى مطلـــب المساواة بالخلفاء، أو بالسلاطين في مرحلة لاحقة، ولكنه يفي بغرض التوكيد على وجود حاكم محلي في ظل زعامة مهلهلة لحاكم إمبراطوري ســـام في مكان آخر. وبهذا المعنى فإنه يماثل تقريباً الاستعمال المعاصر للقـــب الملـــك مـــن قبل عدة ملوك في أوروبا في ظـــل الســـيادة الاسميـــة للإمـــبراطور الروماني المقدس.

وأما السبب الكامن خلف اختيار هذا اللقب، من بين العديـــد مـــن الاحتمالات التي تطرحها المصادر المعجمية الغنية للغة العربية، فليـــس مـــن العسير تخمينه. فأولئك الحكام الذين اعتمدوا هذا اللقب، أي الســـامانيون وخلفاؤهم، كانوا يحكمون في مناطق ذات ثقافة إيرانية حيث كانت فيهـــا التقاليد الملكية لإيران القديمة لا تزال نابضة بالحيـــاة. إن تـــرف البـــلاط الإيراني ومراسم التشريفات فيه، لا بل وحتى ألقابه الرسمية كلها كان لهـــا التأثير العميق على بلاط الخلفاء العباسيين، بيد أن تأثيرها كان على أعمق ما يكون في عواصم الدول الجديدة التي كانت تنشأ هنـــا وهنـــاك في قلـــب الأراضي الإيرانية. فاللقب الإيراني القديم، لقب الشاه، كان أجنبيـــاً جـــداً ووثنياً أيضاً مما جعل الحكام المسلمين يغضون الطرف عن استعماله، ولكـــن مرادفه العربي، لقب الملك، كان يفي بالحاجة للحلول محله. ومن اســـتعمال لقب الملك إلى بعث الألقاب الملكية الإيرانية، والألقـــاب الملكيـــة التركيـــة لاحقاً، لم يكن هنالك إلا خطوة واحدة، ولذلك فما عودة ظهور الألقـــاب الإيرانية القديمة من أمثال «الشاه والشاهنشاه» إلا قسط بكل تـــأكيد مـــن عملية بعث مقصود للثقافة الإيرانية. وهنالك دليل موضع شيء من الشـــك عـــن استعمال السامانيين لهذين اللقبين، ولكن الدليـــل علـــى اســـتعمال البويهيين لهما دليل قاطع لا بل إن استعمالهم لهذين اللقبين كـــان، والحـــق

يقال، سمة مميزة لهم حتى إن بعض المؤرخين وسموهم بنعت «الشاهنشاهيين». بيد أننا، في مرحلة لاحقة، نكتشف رواج هذين اللقبين، وإن بعيداً عن الرسميات، في المدائح والأشعار، كما نكتشف رواجهما كلقبين رسميين لدى عدد مختلف من الحكام في أقاليم إيرانية وتركية من العالم الإسلامي.

ومن أشهر أولئك الحكام كان بالطبع الصفويون الذين أسسوا، في مطلع القرن السادس عشر، سلسلة جديدة من الشاهات الذين حكموا دولة إيرانية متحدة، والذين تواصلوا من خلال عدة سلالات مختلفة حتى تأسيس الجمهورية الإسلامية في عام ١٩٧٩م. ولقد ترافق ظهور لقب الشاه (الملك) بظهور لقب الشاهنشاه (ملك الملوك) ولقب البادي شاه (الشاه الأسمى أو الشاه الزعيم)، مع الإشارة إلى رواج هذا اللقب على أوسع نطاق من قبل العثمانيين والحكام المغول في الهند الإسلامية، ومن قبل سلالات أخرى تشبثت بزمام السلطة في أقاليم ذات ثقافة إيرانية وتركية.

وأما لقبا «الخان والخاقان» فلقبان تركيان ومغوليان حيث يصادفهما المرء أحياناً في العصر الإسلامي القديم على تخوم آسيا الوسطى من العالم الإسلامي، ولكنهما احتازا لهما على أهمية جديدة بعد الفتوحات المغولية. فلقب الخان كان وقتئذ حقاً مقصوراً على سلالة جنكيز خان بالحصر، إذ كان من المحظور أن يضع أي إنسان هذا اللقب خلف اسمه إلا أولئك الناس المنحدرين من صلب ذلك الفاتح العظيم. فحتى تيمور لنك، مع أنه كان واحداً من الفاتحين العظام، ما كان يتجاسر أن ينعت نفسه بالخان، وأكثر ما نعت نفسه به كان لقب «الكورغان»، وهي تلك الكلمة المغولية التي تعني «الصهر» . وأعلى لقب من ألقاب الشرف كان ذلك النعت المكتوب على شاهدة ضريحه في سمرقند، وجاء فيه أنه صاهر

العائلة الإمبراطورية لجنكيز. ولكن لقب الخان تعرض بدوره، بمرور الزمن، إلى انحسار قيمته إذ استخدمه السلاطين العثمانيون وغيرهم من الحكام الصغار، بعد حين من الزمن، كما درج استعماله في العصور الحديثة في إيران وفي شبه القارة الهندية حيث صار يعني شيئاً أكثر بقليل من معنى السيد أو لربما المحترم.

لقد كان الحكام المسلمون، كما لاحظنا، لا يقيمون أي وزن لمراسم التتويج وحفلات الارتقاء إلى العرش. ولكن كانت هنالك بعض الاحتفالات الدينية التي تقام احتفاء بخليفة واحد، أو لاحقاً بسلطان جديد. ومن التصرفات البسيطة والمباشرة التي كان يؤديها الخلفاء القدماء، والتي صارت بمثابة طقوس للاحتفاء بالوصول إلى الخلافة، تطورت تلك الطقوس على مرور الزمن وتحولت إلى لغة معقدة ومشحونة بشتى أنواع الرموز والتعقيدات. فلغة الطقوس والاحتفالات هذه صارت بالطبع أداة رئيسية للتواصل، لا بل وبمقدور المرء أن يقول أنها صارت أداة للاتصال الحميم بين الحاكم ووزرائه ورعيته. وهدفها كان التعبير، رمزياً وشعائرياً، عن بعض المعتقدات الإسلامية الأساسية وعن بعض المبادئ المتعلقة بطبيعة السيادة والسلطة وبهدف الحكومة. ولكنها في أوقات الصراع كانت تلبي حاجة إضافية ألا وهي التعبير عن سمّو حقوق حاكم ما أو سلالة ما أو طائفة ما، وعن تفنيد ادعاءات فريق منافس له.

وفي الوقت الذي كانت فيه احتفالات وطقوس التنصيب تتبدل من زمن إلى آخر ومن مكان إلى آخر، فإن قسطاً منها كان شاملاً كما كان، برأي الفقهاء ورجالات الدين من ناحية أولى وبرأي القيادات السياسية والعسكرية من ناحية ثانية، بمثابة الفعل الجوهري لإضفاء الشرعية على الحاكم، أي الفعل الذي يقبل فيه الحاكم واجبات رئيس الدولة المسلم ويحظى فيه بالسلطة لتنفيذ تلك الواجبات، وعلى المحكومين الذين

يقبلون تنفيذ واجب الطاعة له. فهذا الفعل يدعى بالبيعة في اللغة العربية. وغالباً ما تكون ترجمته إلى الإنكليزية بالعبارة التالية: (of allegiance oath). وبمرور الزمن صار قسم الولاء هذا يشكل جزءاً لا يتجزأ من الإجراءات الرسمية، ولكن البيعة لا تعني قسم الولاء لأن قسم الولاء، من حيث المبدأ، ليس عنصراً أساسياً من العناصر التي تؤلف البيعة التي كانت النظرة إليها، من حيث المبدأ أيضاً، أنها تشكل تعاقداً بين طرفين. فهذا المصطلح الذي شاع استعماله للدلالة على إضفاء الشرعية على السلطة يدل بمنتهى الوضوح على المفهوم الذي يكمن خلفه. وبما أنه مشتق من جذر يعني «يقايض»، أي يشتري ويبيع، ويعني أيضاً ذلك المعنى الوثيق الصلة، والمعنى الأصلي على الأرجح، أي معنى لطم الكف بالكف أو تشابك اليدين، وهو الإجراء الذي كان سائداً وعادياً في الجزيرة العربية في غابر الأزمان، والذي كان يرمز إلى اتفاق طرفين على عقد صفقة ما. ففي الأعراف التجارية والقانون التجاري نصادف شكلاً مختلفاً قليلاً عن تلك الكلمة نفسها ألا وهو كلمة «بيع» التي تدل على تعاقد أو اتفاق بين طرفين أولهما يبيع وثانيهما يشتري. ولكن في لغة السلطة يدل مصطلح البيعة على اتفاق تعاقدي بين الحاكم والمحكوم يتعهد فيه كلا الفريقين بتحمل التزامات معينة تجاه بعضهما بعضاً - أو كما بمقدورنا أن نقول قيام ميثاق بينهما. فالبيعة نفسها ليست انتخاباً ولا ولاء قسم أيضاً، بيد أنها تبدأ بالفعل الأول وتنتهي بالثاني. فالفريق الأول يمثله بالطبع الحاكم نفسه، وهذا الفريق لا يتبدل، وأما الفريق الثاني الذي تصفه كتب الفقه بمنتهى البساطة «بالمسلمين» الذين يتألفون عملياً من مجموعات صغيرة من الناس ومن رؤساء البلاط والجيش والموظفين في المكاتب، علاوة على القيادات الدينية، بشكل استثنائي، من المتمركزين في قلب السلطة.

ففي ظل الخلفاء بقيت البيعة، على الرغم من الكثير من التحبيك والتعقيد اللذين صارت عليهما مراسم الاحتفالات، الرمز الأساسي لتنصيب الحاكم. وأما في ظل السلاطين فإن البيعة بقيت تشكل قسطاً جوهرياً من الإجراءات الرسمية، بيد أنها احتجبت كثيراً خلف تلك الرموز الأخرى التي كانت تنطوي على مزيد من المضمون العسكري. ومن أشهر تلك الرموز كان الاحتفال المهيب «بتقليد سيف الفروسية» لأي سلطان عثماني جديد يتربع على العرش.

إن الطغاة والغاصبين والكفرة والمرتدين الذين يحتلون نهاية سلسلة الحديث النبوي سوف يتناولهم البحث في مكان آخر، لأن تمحيص ألقاب السيادة يستوجب تناول بعض الألقاب التي أضيفت في العصور الحديثة، على الرغم من أن جذورها تعود بها إلى ماض سحيق. فهنالك لقبان هامان على وجه التخصيص - لا بل ولهما في حقيقة الأمر أهمية عامة في العالم الإسلامي القائم في هذه الأيام. وأولهما لقب «الرئيس» وهو ترجمة عادية لمصطلح رئيس الجمهورية، وثانيهما لقب «الزعيم» بالشكل الذي تطور فيه هذا المصطلح في البر الأوروبي في الربع الثاني من القرن العشرين.

فلقب الرئيس الذي يعود به القدم إلى العصر الجاهلي، والذي يعني حرفياً بالإنكليزية «chief أو head»، درج استعماله كواحد من المصطلحات لنعت زعيم قبيلة من القبائل، مع العلم أنه كان أقل شيوعاً من مصطلحات أخرى كالسيد والشيخ. ولقد كان استعماله قليلاً على ما يبدو في باكورة العصر الإسلامي، ولكنه يظهر في زمن الخلافة على أنه اللقب الذي ينعت مدراء مختلف الإدارات والأقسام في الإدارة المركزية ممن كانوا ينتمون دينياً إلى جماعات غير الجماعة الإسلامية، واللقب الذي يبدو، في بعض الأحيان، كلقب شخصي يخلعه الحاكم على هذا الوجيه أو ذاك. وفي

القرن العاشر يطلق الفيلسوف الفارابي هذا المصطلح، أثناء بحثه لتنظيم المدينة – «Polis»، على حاكم المدينة أو زعيمها.

ولكن في الأزمنة السلجوقية وما تلاها يحوز لقب الرئيس على مضمون مختلف تماماً، إذ في ظل ذلك النظام العسكري الصارم صار هذا اللقب يشير إلى مدير إدارة مدنية في مدينة تحت الاحتلال العسكري أو تحت الإدارة العسكرية. ولربما أن هذا المدير كان وجيهاً محلياً، أو كان موظفاً عينه الحاكم العسكري لخدمته. وفي الإمبراطورية العثمانية صار لقب الرئيس، «وفي التركية ريّس reis»، نعتاً لأمير البحر «الأميرال» إذ صار يحتل مكاناً له خلف الاسم الشخصي. بيد أنه في العصور الحديثة، أي بدءاً من القرن التاسع عشر، صار يعني رئيس الجمهورية. ففي البداية جاء هذا اللقب نعتاً لرؤساء الجمهوريات الأوروبية والأمريكية بالنظر إلى عدم وجود جمهوريات أخرى في العالم، ومن ثم صار نعتاً لرؤساء جمهوريات إسلامية بعد بروزها على وجه الأرض. وأما في هذه الآونة فقد شاع على أوسع نطاق كلقب من ألقاب السيادة في العالم الإسلامي بعد أن حلّ تقريباً محل كل الألقاب الأخرى التي عددناها وبحثناها، مع العلم أنه يبقى اللقب الوحيد الذي قد يعبر عن مضامين ومعاني شتى.

وأما لقب الزعيم فهو المصطلح العربي الحديث الذائع الصيت للدلالة على القائد السياسي الملهم، وهو مرادف للنعوت الأجنبية من أمثال – «duce, fuhrer, vazhd, caudillo» وغيرها من النعوت الأخرى، كما أنه ينطوي على كل سلسلة تلك المضامين التي تنطوي عليها هذه اللائحة من الألقاب. ومن عجائب الأمور أن يكون أقدم استعمال لمصطلح الزعيم في العربية القديمة قد وصلنا وهو لا يعني الإطراء، وإنما تلك الكلمة التي توحي بالغرور الأجوف، وتركيزاً على القناع الذي يتقنع به الغّرار، والتي يروج استعمالها أكثر ما يروج للدلالة على القادة الذين لا يروقون

للمتحدث. وهكذا مثلاً كان زعيم الحشاشين، وهو شيخ الجبل الشهير، غالباً ما يشار إليه في كتب المؤرخين السنة الذين عاصروه على أنه زعيم الإسماعيلية. وأما إمام زيدية اليمن، الذي تجرأ على أن يدعو نفسه «بأمير المؤمنين»، فقد خوطب في نظام تشريفات البلاط المملوكي في مصر بأنه «زعيم المؤمنين» - ومعنى هذه العبارة، بكلمات أخرى، هو «أنه يحسب نفسه كذلك، ولكن معرفتنا به أفضل من معرفته بنفسه»، كما أن حاكم الموحدين في المغرب كان يدعى بزعيم الموحدين، وبنفس المعنى السابق بمنتهى الوضوح. وثمة تحفظ مماثل يظهر في صيغة مخاطبة وزير الخليفة في تصديقه على تعيين الحاخام، أي رئيس الجماعة اليهودية في بغداد، في عام ١٢٤٧، إذ يقول: «إنني أعينك زعيماً على أهل ملّتك، على أهل دينك المنسوخ الذي نسخته الشريعة المحمدية المقدسة». وحتى في العربية الحديثة يظل المعنى السلبي ماثلاً للعيان في اسم المفعول السلبي «مزعوم» الذي ترجمته إلى الإنكليزية «so -called » وإلى الفرنسية «soi-distant»، وأما في العربية الإسبانية فقد نشر بيدرو دي ألكالا في غرناطة في عام ١٥٠٥ أن كلمة الزعيم معناها بالاسبانية.. Habladorde soberbias vanaglorioso أي المتبجح والمختال.

ولكن استخدام هذه الكلمة لم يكن مقصوراً على الإتيان بالمعاني السلبية وحسب، إذ في السلطنة المملوكية، مثلاً، كانت كلمة الزعيم لقباً عسكرياً وتتبعها عادة كلمة الجيوش أو الجنود، لا بل وكانت هنالك عبارة زعيم الدولة وكان من الواضح أن المقصود بهذا اللقب هو الإطراء لضابط عسكري عالي الرتبة لا التهجم عليه. وأما معناها الحديث، معنى القائد، فقد حازت عليه على ما يبدو في مرحلة ما من مراحل القرن التاسع عشر، وأقدم مثل معروف لدي عن استعمال محلي بهذا المعنى هو نعت الزعيم الوطني المصري مصطفى كامل بنعت «الزعيم الأمين»،

ومن ثم أعيد إحياء اللقب لاحقاً لوصف رئيس جمهورية العراق، عبد الكريم قاسم الذي نعت نفسه «بالزعيم الأوحد». ولقد كان المقصود بهذه الصفات ولا شك تصحيح المضامين السلبية التي ربما كانت لا تزال لاصقة بمصطلح الزعيم في ذلك الحين. وأما في سورية الحديثة فكلمة الزعيم رتبة عسكرية في حين أنها في لبنان تعني وجيهاً محلياً.

هكذا كان الحكام والملوك والقادة، ولكنهم على من كانوا يحكمون، ومن كانوا يقودون، وعلى من كانوا يتأمرون؟.

ففي البحوث التي تناولت بجمل السكان الذين كان يهيمن عليهم الحكام وأولو الأمر طغت ثلاثة مصطلحات هي «الرعية والتبعية والمواطن». فمنذ أقدم العصور حتى ذلك الزمن الذي انتشرت فيه بين المسلمين الأفكار الأوروبية من سياسية وقضائية، كانت كلمة الرعية بمثابة المصطلح الشائع عموماً للدلالة على «رعايا الحكم» دون أي تمييز معين. ولقد وجدت هذه الكلمة سبيلها إلى القاموس الإنكليزي، بمعناها الإداري والعامي، واتخذت لها صيغتين هما «rayah» من خلال السائحين الغربيين في الإمبراطورية العثمانية، و«ryot»، من خلال الإدارة البريطانية للهند. وأما جذور المفردات في قاموس أوكسفورد الإنكليزي فتشير إلى تغير طريف، إذ إن هذا المصدر يشير إلى أن أول استخدام لكلمة «ryot» في الإنكليزية كان في عام ١٦٢٥، ويقول أنها دخلت الإنكليزية من مصدر أوردي جاء بالأصل من العربية ويعني «فلاحاً هندياً أو مزارعاً أو فلاحاً مستأجراً». وأما كلمة «rayah»، بناء على مقولة المصدر نفسه، فقد دخلت الإنكليزية في زمن بعد ذلك الزمن بكثير، وأول ظهور موثق لها كان في عام ١٨١٣. ويعرفها القاموس المذكور بأنها «واحد من رعايا السلطان التركي غير المحمديين، ممن عليهم دفع الجزية».

لا تعريف من هذين التعريفين مغلوط تماماً، ولكن لا يعكس أي منهما الاستعمال الإسلامي لهذا المصطلح بشكل دقيق. ففي الاستعمال الإسلامي القديم كلمة رعية كانت تعني «المواطنين بأسرهم» كمجموعة قبالة الحاكم، وكانت تعبر عن تلك الاستعارة الرعوية المشتركة بين الإسلام واليهودية والمسيحية، ألا وهي تلك الاستعارة التي كانت ترى الحاكم كراع والشعب كقطيع تحت عناية الراعي وحمايته. وما أن حل منتصف القرن الثامن حتى شاع استعمال هذا المصطلح على أوسع نطاق، وأحياناً بصورة أكبر من الصورة التي يعبر عنها. وثمة مثال شهير عن ذلك يبرز في مقدمة «كتاب الخراج» الذي كتبه أبو يوسف قاضي القضاة لخليفته هارون الرشيد (الذي حكم من عام ٧٨٦ حتى عام ٨٠٩)، والذي أسدى فيه نصيحة نصوحاً للخليفة بأن يؤدي واجباته كراع لقطيعه. وهكذا فإن مصطلح الرعية يرد في الكتابات الأدبية وفي كتابات الكتبة في الدواوين، فضلاً عن وروده في الكتابات الدينية والشرعية، وهو يحمل المعنى نفسه أيضاً. فالمضادة هي في العادة دائماً بين الرعية والحاكم حيث ترد صورتها كعلاقة بين القطيع وراعيه المسؤول عن رعايته أمام الله.

وأما في الاستعمال العثماني، وهو أول ما أفضنا بتوثيقه على شكل مفصل، فهنالك ثمة تغيير هام في معنى مصطلح الرعية. (وهو في التركية raiyyet وجمعه reaya)، ويظهر في الكتيبات وفي مختلف أنواع المواعظ الأخلاقية، بالإضافة إلى ظهوره أيضاً في عدد لا يحصى من الوثائق المالية والإدارية، وهو يتخذ بمنتهى الوضوح شكل المصطلح الفني ذي المعنى المحدود. بيد أنه يتعارض هنا، لا مع شخص الحاكم، كما كان عليه الأمر في قديم الزمان، بل مع جهاز الحكومة - أي مع المؤسسة الحاكمة أو مع موظفيها. فالنعت العثماني الذي كان شائعاً للمؤسسة الحاكمة

كان كلمة ميري «miri» وكان من الممكن أن تعني الدولة أو الحكومة أو الإدارة، في حين أن الموظفين كان واحدهم يتلقب بلقب عسكري، «أو أسكري في اللغة التركية»، وهو ذلك المصطلح الذي يتخطى معناه الأصلي، أي معنى الجندي، كي يدل على أي عضو من أعضاء الطبقة العسكرية الحاكمة.

لقد كانت الأعراف العثمانية تستثني زمرة أخرى من الناس وتصنفها، حسب المصطلحات العثمانية التقليدية، خارج إطار مصطلح الرعية، ألا وهي تلك الزمرة التي كانت تتألف من «فئة القلمية» أي الكتبة في الدواوين، ومن «فئة العلمية» أي علماء الدين. ولقد كانت المؤسسات العسكرية والدينية والمكتبية، علاوة على المنعوتين بلقب العساكر، هي المؤسسات التي تحافظ على الإمبراطورية العثمانية. وفي الوقت الذي كان لا يزال أحياناً دارجاً فيه استعمال مصطلح الرعية في الأدب العثماني بمعناه العام للدلالة على كل رعايا السلطان، إلا أن أعم وأدق استعمال له كان للدلالة على كل تلك العناصر السكانية التي كانت لا تمت بأدنى صلة للزمر ذوات الامتيازات. ولذلك فإن هذا المصطلح كان يشتمل، بهذا المعنى، على الحضريين والريفيين في آن واحد معاً مسلمين وغير مسلمين سواء بسواء، ولكنه لم يكن ليشتمل على العبيد الذين كانوا أقناناً مملوكين بالمطلق، وما كانوا حتى عنصراً من العناصر التي يتكون منها المجتمع.

إن أقدم الزوار الغربيين للإمبراطورية العثمانية كانوا لا يزورون بالأساس إلا الولايات الأوروبية، وما كانوا يقيمون الصلات إلا بالأساس مع الحضريين والريفيين المسيحيين الذين كانوا يشكلون الأغلبية الساحقة من سكان تلك الولايات. فهذه الحقيقة أدت إلى نشوء اعتقاد على أوسع نطاق، ولو أنه مغلوط، مفاده أن مصطلح الرعية كان بمثابة مصطلح عثماني يدل

على رعايا الدولة من غير المسلمين، ولذلك فإنه صار الأساس الذي اعتمدته عملياً كل الكتابات الأوروبية عن الإمبراطورية العثمانية، لا بل وبدأ يؤثر أيضاً، بحلول القرن التاسع عشر، حتى على نفس الكتاب العثمانيين الذين تأثروا بالكتابات الأوروبية.

ولكن ثمة مصطلح آخر طفق يروج، في تلك الآونة، في الدولة العثمانية وفي غيرها من الدول الإسلامية للدلالة على رعايا الحاكم وهو المصطلح العثماني «Tebaa» الوارد من العربية من كلمة «تابع» ومن مرادفاتها في لغات أخرى. فكلمة تابع ما هي إلا اسم الفاعل المشتق من الفعل «تبع»، ولكنها في اللغة الإدارية العثمانية القديمة صارت المصطلح العادي الذي يدل على التبعية أو الاتكال، والذي كان من الممكن إطلاقه على الأفراد والأمكنة والمكاتب على قدم المساواة. وهكذا كانت القرية، مثلاً، تابعة للبلدة الرئيسية في المحافظة، وكانت البلدة الرئيسية تابعة للمحافظة، والمحافظة تابعة لعاصمة الولاية. والجدير بالذكر أن هذه الكلمة نفسها كانت تقال للدلالة على العلاقة بين حكام أو مدراء مختلف هذه الوحدات الإدارية وبين رؤسائهم. وفي غضون القرن التاسع عشر، أي حين بدأت الإمبراطورية العثمانية «تلتحق بركب أوروبا» وتزيد من انخراطها في التقاليد الدبلوماسية وغيرها من التقاليد الأخرى التي كانت تحكم العلاقات فيما بين القوى الأوروبية بعضها ببعض، احتاز مصطلح التابع على استعمال جديد وبذلك أضحى المرادف العثماني للكلمة الإنكليزية «subject - أحد رعايا الدولة»، وصار يدل بكلمات أخرى على ما ندعوه في هذه الأيام بالمواطنة أو الجنسية. وهكذا صار التبع العثمانيون هم أولئك الناس الذين كانوا يدينون بالولاء للسلطان العثماني كسيد لهم، وللإمبراطورية العثمانية كموطن لهم - فها هو ذا مصطلح أجنبي آخر يصبح قيد الاستعمال لأول مرة بمضمون سياسي. وحين

بدأ المواطنون العثمانيون يسافرون إلى البلدان الأجنبية، كما درجت عليه عادتهم خلال القرن التاسع عشر مراراً وتكراراً، فقد صار بمقدورهم حمل جوازات السفر الدالة على جنسيتهم كرعايا عثمانيين. لقد كانت الإمبراطورية العثمانية ملكية وكان المواطن العثماني، كالمواطن البريطاني أو الهولندي، واحداً من رعاياها، في حين أنه لم يكن مواطناً على نقيض الإنسان الفرنسي والأمريكي.

فمصطلح المواطن، بمضمونه عن حق المرء في المشاركة بتشكيل الحكومة وتسيير دفتها وبجذوره التي تعود به من الثورتين الفرنسية والأمريكية إلى دويلات المدن في اليونان القديمة، كان في حقيقة الأمر بعيداً بعداً مطلقاً عن الخبرة السياسية الإسلامية، ولذلك فإنه لم يكن معروفاً في اللغة السياسية الإسلامية. فحين قامت في أواخر العصور الوسطى ترجمة الكتابات السياسية اليونانية القديمة إلى اللغة العربية، وصارت بمثابة الأساس لأدب سياسي جديد وأصيل في العربية، كان هنالك مرادف لكلمة المدينة، ولكن لم يكن هنالك مرادف لكلمة المواطن. فالكلمة اليونانية «Polis» وجدت سبيلها إلى الترجمة بكلمة مدينة، في حين أن الكلمة اليونانية «Polites»، ومعناها المواطن، ما كان لها مرادف عربي حقيقي ولذلك كانت ترجمتها بكلمة «مدني» التي تعني في أكثر ما تعنيه «قاطن المدينة» أو شيئاً من مثل هذا القبيل. وما استدعت الحاجة وجود مصطلح للدلالة على المواطنية والجنسية، ونحته من ثم، إلا بعد اقتباس الأفكار الغربية من قبل العالم الإسلامي، وبذلك شاع استعماله الآن على نطاق واسع في اللغة الإدارية في كل الدول الإسلامية عملياً.

إن الشيء الذي وقع الاختيار عليه من بين المصادر الغنية لمفردات اللغة العربية كان شيئاً ينطوي على أهمية بالغة. فالمصطلح العربي للتعبير عن ذلك هو كلمة «المواطن»، في حين أن مرادفتها الفارسية

هي «هامفطن»، ومرادفتها التـركية هي «فطنداش». ولقد جاءت هـذه الكلمات الثلاث من أصـل عربي هو كلمة «الوطن» التي كـانت تعـني في قديم الزمان «مكان ولادة المـرء أو مكان سـكنه»، وتحولـت إبـان القرن التاسع عشر لتصبح مرادفـاً للكلمـة الفرنسـية «Patrie» بكـل ما تنطوي عليه من مضامين وطنية. فـالمعنى الحـرفي لكلمـة المواطـن، ومرادفتيها، يكون عندئذ «ابن بلد المرء أو زميله المواطن» كما أن مضمونها هو الوطنية والقومية ولكن لا الإيمان بمذهب التحرر.

كثيراً ما يوصف الإسلام بأنه دين المساواة، ولعمـري فـإن هـذا الوصف، بأعمق المعاني، وصف صحيح. فالعالم الذي نشأ فيه الإسـلام في القرن السابع كان عالماً بعيـداً جداً عن المساواة، إذ إلى الشـرق كـانت هنالك إيران المجوسية بنظامها الطبقي الصارم والمحبوك حبكة دقيقة، وخلفها كانت الهند الهندوسية بنظامها الطبقي الأعتى، نظـام الطبقـات المنغلقـة، وأما إلى الغرب فقد كانت هنالك الأنظمة الوراثية للطبقات الأروستوقراطية ذوات الامتيازات، تلك الأنظمة التي ورثها العالم المسـيحي مـن العـالم الإغريقي الروماني ومن القبائل الجرمانية، والتي كـانت وقتهـا لا تـزال سارية المفعول على الرغم من التشذيب الطفيف الذي جاءها مـن القيـم والتعاليم المسيحية، لا بل وبمقدورنا أن نقول أنها اتسعت وزادت عتـواً في جوانب عديدة.

فالإسلام من حيث المبدأ لم يكن ليقر البتة بوجود الطبقة المنغلقة ولا بالأروستوقراطية. وتنكره للطبقة المنغلقة تنكر عملي ونظري في آن واحـد معـاً. وأما تنكره للأروستروقراطية فشأن أصعب مـن سـابقه بكثـير. لقد كـان الرجال الناجحون في العالم الإسلامي، مثلهم مثـل غـيرهم في أي مجتمع بشري، لا يعدمون السبل لتوريث سلطتهم وثروتهم وامتيـازاتهم لأبنـائهم، وكان لديهم نزوع ولابدّ لتأسيس جماعـات وراثيـة متمـيزة

وممتازة. ولقد حدث هذا الشيء في ظل الإسلام على الرغم من سيادة إيديولوجيته التي لم يكن ليشكل قسطاً منها، ولم يكن ليحظى بالإقرار من الشرع إلا بأضيق الحدود. ولكن تفاقم ظروف الإحساس بالمخاطر أدى إلى المزيد من زعزعة وإضعاف مركز الجماعات الممتازة. فالأروستوقراطيات الإسلامية كانت على الدوام في وضع محفوف بالمخاطر ولو لفترات زمنية قصيرة، وكثيرات منها سقطت عن عروشها وحلت محلها طبقات حاكمة جديدة من جراء الفتوحات لتشكل كل منها طبقة حاكمة جديدة لأجل قصير. ولئن كانت الأعراف الإسلامية قد شهدت شيئاً طفيفاً مما يماثل ما كان في روما القديمة من نبلاء وعامة، وما كان في أوروبا الإقطاعية من أشراف وسفلة، أو ما ترعرع من دوقات وبارونات في كل البلدان المسيحية تقريباً، فإن الشرع الإسلامي يخلو من ذلك كله تماماً. فمنذ بداية الإسلام حتى الأيام الراهنة ليس هنالك أية ألقاب وراثية، باستثناء الألقاب الملكية، في البلدان الإسلامية إلا في أضيق الحدود المحلية، ومرد ذلك حتى هناك يكمن في المجاملة لا في الشرع.

وفي الوقت الذي يرفض فيه العرف الإسلامي الامتياز فإنه يجيز - لا بل ويفرض في بعض الحالات - اللامساواة. فهنالك ثلاثة أنواع من اللامساواة كانت على وجه التخصيص موضع توطيد الشرع لها وتنظيمه ومن ثم تطورت عبر القرون التي مرت على العرف الإسلامي، ألا وهي تفاوت المنزلة بين السيد والعبد وبين الرجل والمرأة وبين المسلم وغير المسلم. إن هذا التصنيفات ما هي طبعاً إلا ثلاثة أنواع مختلفة من التصنيفات التي قد تتداخل أو تتقاطع بعضها مع بعض، كما إن النتائج العملية التي كانت تترتب على الانتماء إلى فئة من هذه الفئات الثلاث كانت تتباين تبايناً كبيراً من زمن إلى آخر أيضاً. فمن حيث المبدأ

كان التساوي في المنزلة، وما يلازمه من حق المشاركة في أي مستوى من مستويات ممارسة السلطة، لا يعود بالنفع إلا على أولئك الناس الذين كانوا أحراراً وذكوراً ومسلمين، في حين أن أولئك الناس الذين كانوا يفتقرون لأي شرط من تلك الشروط الثلاثة كانوا محرومين من مثل ذلك الانتفاع.

إن الحد المفروض على هذا التحريم كان يتفاوت في الحقيقة تفاوتاً هائلاً. إذ إن أقل تلك الفروض فاعلية كان حظر ممارسة السلطة على العبيد. فمنذ القرن التاسع فصاعداً صار يظهر العبيد بأعداد متزايدة في جهاز الحكومة وذلك لأن الحكام وقتها صاروا يزيدون من اعتمادهم على الجنود العبيد لتنفيذ أوامرهم أكثر من اعتمادهم على الجنود الأحرار. وبمرور الزمن تحول الجهاز العسكري والحكومي إلى جهاز بإمرة قواد وأمراء من العبيد ممن كانوا يقودون جيوشاً برمتها من العبيد، مما أفضى إلى قيام سلالات حاكمة من العبيد، في حالتين اثنتين على الأقل كما في مصر والهند، وإلى بلوغ ذروة السلطة عن طريق الشراء والإعتاق لا عن طريق الوراثة وكرم النسب. ولقد جاءت اللغات الإسلامية بفيض غني من المفردات كمصطلحات للدلالة على العبد، لا بل وعلى كل تلك السلسلة من جمهرة العبيد الكبيرة، بدءاً من الكادحين الأذلاء في الحقول والمناجم والمطابخ ووصولاً إلى عبيد السلطان الذين كانوا يقودون الجيوش ويحكمون الولايات ويتأمرون على الإدارات المركزية. ومن بين الكلمات الدالة على الصنف الثاني من العبيد كانت الكلمة العربية مملوك والكلمة التركية Kul - كول، وهما الكلمتان اللتان لا تنطويان على مضمون الاستعباد أو الاسترقاق بل على مضمون السلطة والهيمنة، على الرغم من أن كلاً منهما كانت بالأصل مصطلحاً فنياً للدلالة على العبد.

إن المصطلحات الإسلامية التي تدل على الإنسان الحر كان لها بالأساس مغزى قانوني، وأحياناً مغزى اجتماعي، حتى القرن الثامن عشر، وكانت تشير إلى ذلك الإنسان الذي يصنفه القانون بأنه حر لا عبد. فلا مصطلح من المصطلحين حر أو عبد كان له أي استعمال في سياق سياسي، كما أن الاستعمال الغربي الشائع لمصطلحي الحرية والعبودية كاستعارتين للدلالة على حقوق المواطن وعلى النظام الاستبدادي، استعمال مجهول بالنسبة للغة الخطاب السياسي الإسلامي القديم الذي كان يستفيض في الحديث عن مواصفات نظام الحكم الصالح ونظام الحكم الطالح، بيد أن شغله الشاغل كان العدالة لا الحرية.

وأما النساء والناس غير المسلمين فقد كانوا في وضع مختلف بعض الشيء عن وضع العبيد. فقانونياً واجتماعياً، لا بل واقتصادياً في معظم الحالات، كانت المرأة الحرة أو الإنسان غير المسلم في حال أفضل من حال العبد المسلم، باستثناء الوضع السياسي. فمن حيث المبدأ كان الإنسان غير المسلم خارج إطار الجماعة السياسية، على الرغم من أنه كان بمقدوره أن يجد لنفسه موطئ قدم في المجتمع الإسلامي إما كإنسان ذمي، أي كمقيم دائم ذي منزلة معينة، أو كمستأمن، أي كمقيم مؤقت وافد من بلد غير إسلامي. فكلا هذين النوعين من الناس كان لهما حقوق قانونية راسخة الجذور، وموضع الإقرار على العموم، ولكن ما كان لأي منهما أية حقوق سياسية. إن الأدب الإسلامي مفعم، من قديم الزمان حتى حديثه، بالأوامر التي تحظر توظيف الكافرين في مناصب سياسية أو في، وهذا أعم من سابقه، «تسيير شؤون المسلمين». فتكرير أمثال هذه الأوامر مراراً وتكراراً يدل على أنها لم تكن تجد لها دائماً آذاناً صاغية، مع التذكير بأن أعداداً متزايدة من غير المسلمين كانت تجد سبيلها إلى العمل في

الدوائر الحكومية المختلفة ومنذ أقدم الأزمنة. ولكن هذا الإجراء كان يفرض نفسه ولابدّ في المكاتب الإدارية وعادة في الشؤون الثانويـة. فتعيين غير المسلمين في بعض مراكز السلطة الفعلية كان أمراً نادراً جداً، كما كان يفضي في حال حدوثه إلى معارضة عنيفة، لا بل وإلى عداء سافر فعال.

لقد كان الدرك الأسفل من تلك الكومة الاجتماعية من نصيب الأمة غير المسلمة، ولكن حتى الحرة المسلمة كانت تحت وطأة حيف كبير وكانت مستثناة من المشاركة في العملية السياسية، عدا ما كان يقال عنه ويدان بأنه دسيسة من دسائس القصر. والجدير بالذكر أن التاريخ الإسلامي يخلو من الملكات، ولكن حين يصادف المرء كلمة الملكة فالمقصود بها حصراً حاكمة أجنبية في بيزنطة أو في أوروبا، غير أن هنالك بعض الأمثلة القليلة عن تربع النساء على العروش لفترة قصيرة لدى بعض السلالات الإسلامية الحاكمة، مع الإشارة إلى أن النظرة إلى هذا الأمر كانت أنه زيغ كما كان يوصم بالإثم.

وفي كل من هذه التقسيمات الأساسية كانت هنالك منازل وسطى، إذ بين الحر والعبد كان هنالك المولى (وجمعها الموالي). فالمولى كان ذلك العبد العتيق الذي يرتبط بسيده السابق بعلاقة قانونية خاصة تفرض التزاماتها على الفريقين معاً، وفي صدر الإسلام كانت هذه العلاقة من الأهمية بمكان، كما أن الرجال الذين كانوا يحتلون هذه المنزلة الوسطى كانوا يشكلون فئة اجتماعية متميزة ذات دور سياسي هام. ولكن الوهن حل بهذه العلاقة، وبالموالي كفئة اجتماعية، في الأزمنة اللاحقة.

فبين المسلم والكافر؟، الذي كانت النظرة إليه بأنه عدو ودخيل كان هنالك، كما أشرنا آنفاً، بعض المنازل الوسطى التي كان يحتلها الذمي والمستأمن على سبيل المثال. وحتى بين الرجال والنساء كان هنالك فئة

وسيطة هي المخصيون الذين كان بمقدورهم وحدهم أن يتحركوا بمنتهى الحرية بين عالمي الذكور والإناث، والذين كان لهم، في بعض المراحل، شيء من النفوذ السياسي.

وفي الوقت الذي كان فيه التطبيق الصارم للشرع لا يقيم أي وزن للتمييز بين الذكور المسلمين الأحرار، فإن وقائع الحياة الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية أيضاً بالنتيجة، كانت متباينة بعض الشيء، كما أن الأدب يشتمل على عدد من المصطلحات التي تدل على مختلف الفئات الاجتماعية ضمن السكان المسلمين ككل. فأعم مصطلحين من بين المصطلحات الثنائية للتمييز بين الطبقتين العليا والدنيا في المجتمع كانا الخاصة والعامة. وأول هذين المصطلحين يماثل ما كان يعرف في الغرب في أزمنة مختلفة، وفي أي مكان آخر، بنعت الصفوة «elite»، أو المؤسسة، أو أصحاب الشأن - «nomenclatura»، في حين أن ثانيهما يغطي بقية السكان برمتهم. ولقد كان هذا المعنى هو ما أشار إليه شكسبير حيث تحدث عن النخبة التي كان يروق لها المسرح حين قال: «فالمسرحية، على ما أذكر، لم تكن لتروق للملايين، بل لزبدة العامة» (هامليت - الفصل الثاني، المشهد الثاني).

ليس لدينا أي تعريف محدد لكلمة الخاصة، بيد أن عامة الناس كانت تفهم هذا المصطلح بأنه يدل على المتعلمين، وعلى الطبقات الحضرية المقرونة بالحكومة، وعلى العناصر السياسية والإدارية والعسكرية، ومن ثم على أصحاب الإدارات الدينية. فلقد كان يشتمل على نحو خاص على الفئتين المتعلمتين الدينية منها والقلمية، حيث كان العلماء يمثلون الفئة الأولى في حين كان الكتبة الإداريون يمثلون الفئة الثانية، علماً بأنه كان المحتمل له أن يشتمل على التجار وملاك الأراضي المتعلمين، على الرغم من أن هذا الأمر ليس دائماً واضحاً تمام الوضوح. وهو يعني بمنتهى الإيجاز

تلك الشريحة المثقفة، والغنية بعض الشيء، في مجتمعات المـــدن، أي تلـك العائلات التي ترتبط فيما بينها بأواصر القربى والتصاهر، والتي تتحـــرك في الدوائر الاجتماعية نفسها، والتي لها، علـــى العمـــوم، نفـس العلاقـات بالسلطة. فهذا كله كان يفصل فصلاً قاطعاً بين تلـك الشــريحة وبـين مجمل الكتلة الجماهيرية الأمية أو شبه المتعلمة. وفي العصـــور العثمانيـة، وهي أولى العصور التي لها بحوزتنا مدونات موثقة، نعثر على دليل عن تقسيم أكثر تحديداً من سابقه، بين الصفوة الحاكمة من ناحيـة أولى، إذ كـانت تتألف من الأجهزة السياسية والعسكرية والإدارية والدينيـة، وبـين بقيـة السكان من ناحية ثانية.

وثمة تقسيم آخر كان يحدث دائماً في العصور الإسلامية الأولى هـــو الفصل بين الشريف والضعيف، حيث كان الشريف يعني النبيل كما كــان الضعيف يعني من لا حول له ولا طول. إن مصطلح الشريف يماثل تقريبـاً بالأصل معنى النبيل الإنكليزي بمعنييه الاثنين اللذين يشير أولهمـا إلى كـرم النسب وثانيهما إلى السمو الأخلاقي الذي تسمـــوه شخصية المرء. وغالبـاً ما يوضع هذا المصطلح موضع التضاد مع مصطلح الضعيف الذي يعـــني في بعض الحالات تواضع النسب، أي نقيض كرم النسب، والـــذي يعـني في حالات أخرى: «إنساناً أعزل من السلاح». ففي الإسلام زمـــن العصـور الوسطى كما في معظم المجتمعات الأخرى كان هنالك فـــارق مـن أهـم الفوارق الاجتماعية بين الناس ألا وهو الفارق الذي كان يجيز لبعض النـاس حمل السلاح وكأنه حق من حقوقهم، والذي كان يحظر على غيرهم حملـه جراء القانون أو العرف أو العادة. ففي مجتمع على غرار ذلك المجتمع كــان العزّل من السلاح هم الضعفاء بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى.

في الأزمنة الإسلامية الأولى كان لقب الشريف مقصوراً على سـلالة وحيدة كريمة المحتد هي ذرية الرسول، ومـــن ثـم صـار هـذا الإجـراء

بمثابة الإجراء الوحيد الـــذي يقــره الإســلام رسميــاً كنســب كريــم. وأما السجلات التركية العثمانية فتدون، مثلاً، أحفــاد الرســول في كــل ولاية ومدينة وتورد أسماءهم على أنهــم معفيــون مــن معظــم أشــكال الضرائب. وثمة إعفاءات مماثلة كانت سارية المفعــول في بعــض الــدول الإسلامية، لا فيها كلها بحال من الأحوال. ولقــد كــان هــذا الإعفــاء، في جوهره نفسه، وراثياً بالطبع، بيد أنه لم يكن ليحمل معه أية حصانــات أو امتيازات على غرار ما كان منها للأروستوقراطيات الأوروبية، وكـــان مرتكزاً بمنتهى البساطة على الانتساب من خلال الذكور إلى مؤسس العقيدة لا على الفتوحات أو مراكز السلطة . ولكن الأشــراف صــاروا، لاحقــاً في الأزمنة العثمانية، ينتظمون في نوع من الجمعيــات ولهــم مــن بينهــم مندوب أو رئيس كما كــان بمقدورهم أحياناً القيام بــدور هــام في إدارة شؤون المدينة، لا شؤون السياسة الإمبراطورية.

إن الأدب السياسي الإسلامي يكرس مقداراً هائلاً مـــن الاهتمـــام للمشكلات المتعلقة بواجبات والتزامات الحكام والمحكومين سواء بســـواء. ولذلك فإن بحثنا هذا يسلط تركيزه علـــى ثـــلاث مســـائل أساســية: أولاً: اختيار الحاكم وتعيينه وتنصيبه، وثانياً: الالتزامات التي يجب أن يلـــتزم بها الحاكم تجاه المحكوم والمحكوم تجاه الحاكم، وأما ثالثاً: فهو ما ينجم عـــن الالتزامين السابقين، ألا وهو نطاق وحدود السلطة والطاعة.

وهنالك قسط وافر من التفاهم والاتفاق بين الكتاب، ولا سيما بـــين الفقهاء منهم، حيال هذه الموضوعات الثلاثة كلها. ففيما يتعلـــق بالنقطـــة الأولى هنالك اتفاق عام على أن الحاكم، حتى يتسنى له تســـنّم الســـلطة شرعياً، يجب أن يكون مؤهلاً لذلك، أي يجب أن تتوفـــر فيـــه مؤهـــلات ضرورية معينة ينص عليها الشرع. ولكن لابدّ لنـــا هنـــا مـــن الإشـــارة إلى الخلافات القائمة بين المذاهب والفرق الدينية حول طبيعة هذه المؤهلات،

على الرغم من وجود اتفاق عام على أن هذه المجموعة من الشروط اللازمة هي ما نص عليها شرع الله، وهي ما يجب أن تتوفر في الحاكم. وعلاوة على ذلك هنالك اتفاق أيضاً على أن وصول الحاكم إلى رأس السلطة يجب أن يكون وفق بعض الإجراءات الخاصة التي نص عليها الشرع وأجازها في الوقت نفسه. ولكن هنا أيضاً تقوم خلافات بين المذاهب والفرق الدينية حيال القواعد التي يجدر الالتزام بها، على الرغم من اتفاق الجميع على أن تسنم السلطة يجب أن يكون متفقاً والإجراءات المتفق عليها، وعلى أن وصول حاكم جديد يتعزز شرعياً بنوع من العقد الذي يوافق عليه الحاكم وعدد من الأشخاص الأكفاء الذين يصادقون على زعامته لهم إما فردياً أو جماعياً ونيابة عن الجماعة الإسلامية برمتها. فبناء على هذا العقد يتعهد الحاكم بالاضطلاع بعبء بعض الالتزامات المعينة حيال الجماعة الإسلامية وحيال الأفراد المسلمين الذين يؤلفون تلك الجماعة. وفي الوقت نفسه يتعهد الرعايا من جانبهم بتأدية واجب الطاعة للحاكم.

وهكذا فإن كل فريق يصبح مديناً بواجب معين حيال الفريق الآخر، وكل فريق يتوقع شيئاً ما من الفريق الآخر، وهذا التوقع هو ما يصبح أقرب شيء للفكرة الغربية عن الحقوق. فكل الفقهاء، لا بل وسواهم أيضاً ممن يكتبون عن الشؤون السياسية، متفقون على أن الواحد من الرعية مدين بواجب الطاعة حيال الحاكم. وإن ما يسوغ هذا الواجب، ويسمو عليه في آن واحد معاً، هو ذلك الواجب الأساسي المنوط بأي فرد من الرعية باعتباره فرداً مسلماً ومفاده أن على ذلك الفرد أن يفعل المعروف ويأمر به، وأن يتحاشى المنكر وينهى عنه. وبما أن الغرض من وجود الدولة، وهي الأساس الشرعي للسلطة، ومن مبرر طاعة الفرد للحاكم، أمران منبثقان عن الضرورة لتحقيق الأركان

الأساسية الثلاثة للإسلام، وأمران يفرضان على الحاكم خلق الظروف المواتية لتحقيق تلك الأركان، إن ما ينجم عن ذلك يكمن في أن تضارب الواجب الديني للفرد كإنسان مسلم، مع واجبه السياسي كفرد من الرعية، يجب أن يكون الغلبة فيه، في حال حدوثه، لواجبه كإنسان مسلم.

وهنالك اتفاق عام على بعض المبادئ الأساسية، مع العلم أن التزامات الحاكم دينية وتطبيقية في آن واحد معاً، وأن واجبه الأسمى يكمن بالطبع في احترام الشريعة المقدسة ووضعها موضع التطبيق. ولذلك فعليه، لتحقيق ذلك الهدف، حماية المصالح الدنيوية للدولة والجماعة الإسلاميتين - أي الدفاع عن الحدود أو توسيعها، وشن الحرب على الكفار، وإدارة الممتلكات العامة وجباية خراج الدولة والإنفاق منه على شؤونها، وتوزيع العدالة وحفظ الأمن الداخلي.

إن توقعات الحاكم والرعية كانت هدفاً للتحديد بأيدي العديد من الفقهاء، وأحياناً بإسهاب كبير. وهنالك اتفاق عام على بعض المبادئ الأساسية المعينة. فالحاكم مدين بواجب جماعي حيال الجماعة الإسلامية ككل من مثل الدفاع عن مصالحها وحمايتها من الأعداء، علاوة على ترويج ونشر قضيتها، ومدين في الوقت نفسه بواجب فردي حيال الفرد المؤمن من مثل تمكينه من أن يحيا حياة إسلامية صالحة في هذه الحياة الدنيا تحضيراً له للحياة الآخرة. ولذلك فإن الحاكم مخوّل، لقاء هذه الخدمات، بانتزاع طاعة رعيته في كل شيء إلا الإثم، كما أن واجب كل فرد من الرعية يتجسد بتقديم الطاعة بالشكل الذي تحددت فيه وبالشكل الذي تعرّفت فيه. والتوقع الذي يتوقعه الفرد هو أن الحاكم سوف ينفذ التزاماته ويسوس نفسه للتصرف وفق متطلبات العدالة. إن فكرة العدالة هي ما تدور حولها البحوث الإسلامية عن واجبات الحاكم أمام الله أولاً وأمام رعاياه ثانياً. وفي الوقت الذي تتبدل فيه تعريفات العدالة من فترة إلى

أخرى ومن ولاية إلى ولاية ومن مذهب إلى آخر، لا بل ومن فقيه إلى فقيه، فإن المبدأ الأساسي يبقى على ما كان عليه وما مفاده أن العدالة هي معيار الحاكم الصالح. فالعدالة مثيلة الطاعة ونقيضة الظلم، أو الطغيان.

وهذا المنطق يثير من جديد مسألة الحدود والروادع. فلما كان الرأي الشائع أن الحدود من تحديد الله، فإن الله وحده هو من يقرر الإثم ومن يفرض العقاب. والجدير بالذكر أن الواجب يقضي بضرورة طاعة الحاكم، وهذا الواجب، كما يقال، هو القاعدة الأولى من قواعد العمل السياسي، والقاعدة التي تجد لها ما يعززها في الحجة القائلة إن وجود نظام حكم، حتى لو كان تعسفياً، لأمر أفضل من حالة الفوضى. وبناء على قول مأثور يظهر مراراً وتكراراً في الأعمال الأدبية أكثر منه في الأعمال الدينية، ويفيد بأن على الفرد من الرعية أن يتذرع بالصبر والمعاناة وإن كان الحاكم ظالماً، لأن الحاكم سوف يلقى جزاءه على ما اقترف من آثام، كما أن المحكوم سوف ينال مكافأته على صبره، في الوقت المناسب في الدنيا الآخرة وسواء بسواء. وأما الكتاب الدينيون فيتخذون لهم رأياً أقل تساهلاً، أو رأياً أقل ذرائعية كما بمقدورنا أن نقول، حيال نظام الحكم التعسفي. فهم أكثر إصراراً على تذكير الحاكم بالحدود الدنيوية لسلطته، وأكثر جلاء في التوكيد على أن الصبر له حدوده أيضاً. وثمة حديثان نبويان يكثر الاستشهاد بهما في هذا المضمار أولهما قول الرسول: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وثانيهما قوله: «لا طاعة في معصية الله»، أي في اقتراف الإثم. إن معنى هذين الحديثين واضح جداً ألا وهو أن الحاكم حين يأمر بشيء مناف لشريعة الله يصبح المحكوم في حل من واجب طاعته. وأما بعض الكتاب فيبالغون إلى حد التوكيد على ما يرقى إلى الحق بالعصيان، لا بل وإلى وجوبه. فتعريف هذا الحق أو الواجب، وتحديد النقطة التي يجب أن يوضع فيها موضع التنفيذ،

أمران يشكلان معضلة من أهم المعضلات التي يعيشـــها الفكـــر السياســـي الإسلامي والحياة السياسية الإسلامية سواء بسواء.

الفصل الرابع

الحرب والسلم

إن فكرة الحرب المقدسة تجسّد أكثر الأفكار شيوعاً وارتباطاً، في أذهان الغربيين، بالفكر السياسي الإسلامي قولاً وفعلاً. فالغرب يرى في الإسلام، منذ انطلاقته الأولى، ديناً مقاتلاً، لا بل وعسكرياً في حقيقة الأمر، ويرى في أشياعه أنهم أولئك الناس المحاربون المتعصبون والمنهمكون بنشر عقيدتهم وشريعتهم بالقوة المسلحة. ولذلك فإن من المستغرب إلى حد ما أن تخلو المصطلحات العربية القديمة من أي مصطلح يتسق ومصطلح الحرب المقدسة. بيد أن العربية لا تخلو طبعاً من كلمة الحرب ومن العديد من الكلمات التي تشير إلى مختلف مراحل ونماذج الأعمال الحربية. وعلاوة على ذلك فهنالك أيضاً كلمة مقدس، ولكنها لا ترد إلا نادراً نسبياً في المصطلحات القديمة وتظهر مراراً في قرائن ذات مضمون يهودي أو مسيحي أكثر مما هو مضمون إسلامي بالحصر. فالقرآن يستعملها للحديث عن التراب المقدس الذي يقف عليه موسى أمام الدغل المشتعل (الجزء ٢٠ الآية ١٢، الجزء ٧٩ الآية ١٦)، وعن الأرض المقدسة التي وعدها الله لأبناء إسرائيل (الجزء الخامس الآية ٢٣)، ويستعملها مراراً وتكراراً، ولو بصيغة مختلفة ومن الجذر نفسه، للحديث عن الروح القدس في الرواية الإسلامية لقصة بشارة مريم (الجزء الثاني الآية ٨٧ والآية ٢٥٣، والجزء الخامس الآية ١١٣، والجزء الرابع عشر في الآية ١٠٢). إن فكرة تقديس المكان أو الفراغ فكرة شائعة لا بل ومركزية في الإسلام، إذ أن هنالك العديد من الأمكنة المقدسة التي من أكثرها قداسة الكعبة في مكة وقبر الرسول في المدينة، ولكن المصطلحات الواردة هنا ليست مشتقة من كلمة

«القدس» بالأصل، وإنما من أصل آخر هو «الحرم» الذي معناه الأساسي هو «التحريم» وبمضمون، يعود به القدم إلى الجزيرة العربية زمن الجاهلية، للدلالة على الرهبوت والحرام.

فبعض هذه الأمكنة المقدسة ما هي إلا قبور شخصيات محلية مهيبة ممن ينعتهم الغربيون، لا المسلمون، «بالرجال المقدسين أو النسّاك». وأما المصطلح الإسلامي للدلالة على أحد أولئك الناس فهو نعت «الولي» المشتق من أصل معناه «التقرب»، مع العلم أن هذا الأصل نفسه يتفرع إلى سلسلة كاملة من المصطلحات التي تدل على النفوذ والسلطة، أي القرب من مركز السلطة، ولكنها تدل، بالنسبة للناسك طبعاً، على تقربه زلفى من الله.

وعلى العموم في الوقت الذي يبدو فيه تقديس الأمكنة أمراً شائعاً وعلى أوسع نطاق في العالم الإسلامي، فإن تقديس الأفراد والأحياء والأفعال البشرية أمر بعيد كل البعد عن ممارسات المسلمين. والملفت للنظر على وجه التخصيص هو أن الجمع بين الصفة «مقدس» وبين الاسم «حرب» لا يرد البتة في النصوص الإسلامية القديمة، وما استعماله في العربية الحديثة إلا من أصل حديث ودخيل.

وفي حين أن ترجمة «الحرب المقدسة»، كترجمة «الشريعة المقدسة»، تصحيف إلى حد ما، فإنها ليست بحال من الأحوال مجرد اختلاق ليس إلا، شأنها بذلك شأن غيرها من النعوت المنسوبة إلى أشياء من مثل هذا القبيل. وإن كلا هذين التعبيرين، الحرب المقدسة والشريعة المقدسة، يستندان إلى أساس واقعي بعض الشيء. فالاستعمال الغربي الذي يقدّم الصفة «مقدسة» على الموصوف «الشريعة» شيء ضروري وذلك بالنظر لوجود شرائع أخرى من أصول أخرى. وأما في الاستعمال الإسلامي فالصفة مجرد حشو لأن الشريعة هي القانون بمنتهى البساطة ولا وجود لقانون غيرها

البتة، فهي مقدسة لأنها مستمدة من الله وهي التعبير الظاهري الـــذي لـــن يتبدل لوصايا الله لأبناء الجنس البشري.

ففكرة الحرب المقدسة، أي بمعنى إنها حـــرب مفروضـــة مـــن الله، فكرة تستند إلى إحدى هذه الوصايا، وترجمة هـــذا المصطلـــح في العربيـــة كلمة «الجهاد» وهي تلك الكلمة العربية التي تعني حرفياً «بذل الجهـــد أو الكفاح أو النضال». وترد كلمة الجهاد في القرآن، وفي الأحاديث النبويـــة أكثر من القرآن بكثير، مصحوبة على العموم، ولو بصيغ متباينـــة، بكلمات «في سبيل الله» حيث فهمها المسلمون بأنها «خوض غمـــار الحـــروب». وإن تلك المجموعات الكبيرة للأحاديث النبوية تتضمن كلها قسطاً مكرســـاً للجهاد حيث يطغى فيها المعنى العسكري على ما عداه من معانٍ . وهـــذا القول نفسه يصحّ فيما يتعلق بالكراسات القديمة التي تناولت بحث الشـــريعة كقانون. ولكن الجدير بالذكر هو أن بعض الكتاب ساقوا الحجـــج علـــى وجوب فهم الجهاد بمعناه الأخلاقي والروحي لا بمعناه العسكري. فلقد كان يسوق أمثال تلك الحجج أحياناً اللاهوتيون الشيعة في العصـــور القديمـــة، كما ساقها وروّج لها أكثر منهم المحدثون والمصلحون في القرنـــين التاســـع عشر والعشرين، على الرغم من أن الأغلبية الساحقة من قدامى اللاهوتيـــين والفقهـــاء والولاة ورواة الأحـــاديث النبويـــة فهمـــوا فريضـــة الجهـــاد بمعناها العسكري مما جعلهم يستفيضون في بحثهـــا وشـــرحها اســـتناداً إلى ذلك الفهم.

إن كتب الفقه تؤكد على عدد مـــن القوانـــين المحبوكـــة الناظمـــة لاستهلال العمليات الحربية وإدارتها وإنهائها، كمـــا أنهـــا تعـــالج بعـــض المسائل الخاصة مـــن أمثال معاملة أسرى الحرب والأقوام المهزومة وعقوبـــة الجواسيس والتصرف بممتلكات العـــدو وحيـــازة الغنـــائم وتوزيعهـــا. وفي الوقت الذي تنكشف فيه الأنظمة عن اهتمام واضح بـــالقيم والمعايـــير

الأخلاقية فإن من العسير على أي تأويل أخلاقي وروحي للجهاد بحد ذاته أن يستوعب تلك القيم والمعايير.

فالجهاد، بناء على التعاليم الإسلامية، يجسد وصية من الوصايا السياسية التي تنطوي عليها العقيدة الإسلامية، وهو فريضة فرضها الله على المسلمين كافة من خلال وحي الرسالة، إذ أن الجهاد، في حرب هجومية، فريضة على الجماعة برمتها أي أنه «فرض كفاية»، ولكنه في حرب دفاعية يصبح فريضة شخصية على كل يافع مسلم، أي «فرض عين». وهكذا فإن الأساس الذي تستند إليه فريضة الجهاد هو شمولية الرسالة الإسلامية، إذ أن كلمة الله ورسالة الله مطروحتان لصالح أبناء الجنس البشري كله، ولذلك فإن من واجب أولئك الناس الذين آمنوا بهما أن يجاهدوا دون أي توقف لاستجلاب أولئك الناس الذين لما يؤمنوا بهما بعد إلى حظيرة الإيمان بالرسالة الإسلامية، أو للسيطرة عليهم على الأقل. فهذه الفريضة لا حدود لها، لا زمانية ولا مكانية، ويجب أن تبقى على قدم وساق إلى أن يقبل العالم بأسره العقيدة الإسلامية أو أن يذعن لسلطة الدولة الإسلامية.

وإلى أن تتحقق تلك الغاية يبقى العالم مقسوماً إلى دارين: دار الإسلام حيث يحكم المسلمون وحيث تسود شريعة الإسلام، ودار الحرب التي تتألف من بقية العالم. وبين هاتين الدارين حالة من حالات الحرب، الضرورية أخلاقياً والإلزامية شرعياً ودينياً، إلى أن ينتصر الإسلام على الكفر انتصاره الحاسم والمحتوم. وبناء على مقالات كتب الفقه فإن حالة الحرب هذه يمكن أن تتخللها فترات هدوء، وفق مقتضيات المصلحة، بعقد الهدنة أو التفاهم لفترة زمنية محدودة، ولكن يتعذر إنهاؤها بعقد الصلح وما من سبيل إلى ذلك إلا بالانتصار الحاسم وحسب.

إن قائد المسلمين في الجهاد هو رئيس الدولة الإسلامية أو حاكمها،

وكان هذا يعني في العصور القديمة الخليفة نفسه، بيد أنه صار يعني في العصور اللاحقة أي سلطان أو أمير يقتعد المسؤولية. وفي بعض الأحيان عندما كانت تستدعي الظروف تخفيف صرامة معايير المشروعية ومعايير العدالة ابتغاء الالتفاف على الوقائع المؤلمة للسطوة العسكرية، كان الفقهاء في غاية الإصرار على أن فريضة الجهاد تسمو على أي تبديل في الحكومة أو النظام، وكانت ديناً في عنق أي حاكم يمسك فعلياً بزمام الأمور وبالقوة الضرورية. وهنالك حديث نبوي، منحول في أغلب الظن، قال فيه الرسول: «الجهاد فريضة عليكم بإمرة أي أمير، صالحاً كان أم طالحاً، حتى لو كان ممن يقترفون أكبر الكبائر». ففي فريضة الجهاد يستحيل واجب الطاعة عند الفرد من الرعية من واجب عادي إلى واجب الدعم المسلح الفعال.

هنالك عدد من المصطلحات، ومعظمها عربي، شائعة الاستعمال في اللغات الإسلامية لتحديد مختلف أشكال الأعمال الحربية ولنعت أولئك الناس المنخرطين فيها . فالمجاهد أو الجهادي يعنيان المحارب في عملية الجهاد، ولكن المصطلح الثاني منهما، الذي يكون استخدامه بصيغة الصفة، يظهر غالباً في المكان الذي يستخدم فيه الاستعمال الحديث كلمة «عسكري». ولما كان الجهاد يجري عادة بالطبع على الحدود فإن هنالك عدة مصطلحات متخصصة لنعت المقاتلين على الحدود، أي أولئك المقاتلين الذين كانوا يدافعون عن الثغور النائية لديار الإسلام ويشنون الحروب داخل أراضي الأعداء إما على شكل حملات أو غزوات.

وأما كلمة «razzia = غزوة»، التي دخلت الإنكليزية عبر الفرنسية من الجزائر بعد الغزو الفرنسي في عام ١٨٣٠م، فتعني وفق ما جاء في قاموس أوكسفورد الإنكليزي: «غارة أو حملة أو غزوة عدوانية بقصد الفتوح أو السلب أو اصطياد العبيد..الخ. على غرار ما كانت تقوم به الأقوام

المحمدية في أفريقيا». وهذه الكلمة، بصيغتيها «الغزو والغزوة»، يعود بها القدم إلى العربية أيام الجاهلية يوم كانت تستخدم بالمعنى نفسه. ولكن اسم الفاعل منها «غازي»، وفي اللغة التركيةgazi ، الذي يعني «ذلك الإنسان الذي يشارك في غزوة»، فقد صار المصطلح الفني للدلالة على حماة الثغور المسلمين واستحال بعدئذ، بشيء من التمديد، إلى لقب من ألقاب الشرف المنوطة بالحكام المسلمين الذين كانوا يبلون البلاء الحسن في الحروب ضد الكفرة. ولقد كان هذا اللقب موضع الحظوة على وجه التخصيص في تركيا، المخفر الأمامي للإسلام وحصنه المنيع في أوروبا، كما كان موضع استعمال السلاطين العثمانيين الأوائل وأول رئيس للجمهورية التركية أيضاً. وعلاوة على ذلك فقد عاد إلى الظهور من جديد في الصحافة التركية في عام ١٩٧٤م لنعت القوات التركية التي حطت رحالها في قبرص في ذلك العام نفسه.

وثمة مقاتل من نوع آخر، ضد عدو من نوع آخر، يحدده مصطلح «الفدائي» الذي درج استعماله لأول مرة في أواخر العصور الوسطى وها هو في هذه الآونة يحظى بشعبية جديدة. ويعني هذا المصطلح حرفياً «ذلك الإنسان الذي يضحي بنفسه طواعية في سبيل إنسان آخر»، وكان تبني هذا المصطلح بالأصل في إيران وسورية من قبل المبعوثين السريين الذين كان يرسلهم الزعيم الإسماعيلي المعروف بشيخ الجبل، والذين كانت مهمتهم تنحصر بخدمة سيدهم وترويع أعدائه بقتل بعض الشخصيات المرموقة شر مقتلة، مع التنويه إلى أن عودتهم أحياء من هذه المهمات ما كانت لتخطر لهم على بال بتاتاً. فهؤلاء الناس أغنوا لغات الغرب بكلمة «حشاش» التي عاد بها الصليبيون من المشرق، كما أغنوا لغات الإسلام بمصطلح للدلالة على ذلك الإنسان الذي يلتزم بمبادئه التزاماً مطلقاً، والذي على أهبة الاستعداد للتضحية بحياته وحياة الآخرين في سبيل قضيته.

ولكن بعد قمع الحشاشين على أيدي المغول في إيران وعلى أيدي المماليك في سورية في القرن الثالث عشر انقرض استعمال هذا المصطلح، غير أنه عاد إلى الحياة من جديد في تركيا في منتصف القرن التاسع عشر على ألسنة زمرة من المتآمرين على السلطان، وشاع استعماله منذئذ من قبل عدة مجموعات في إيران والبلدان العربية وفي كل مكان آخر.

ففي الأيام الأولى لنشوء الإسلام ما كان هنالك ثمة سبب يستدعي الشك بأن الإسلام سينتشر في كل أرجاء العالم في مستقبل قريب وليس ببعيد، إذ بسرعة خاطفة انطلقت الجيوش العربية الإسلامية من شبه الجزيرة العربية غرباً إلى الأطلسي والبيرينيه وشرقاً إلى الهند والصين، وقوضت أعظم إمبراطوريتين في ذلك الزمان، في فارس وبيزنطة. فواحدة منهما تقوضت وانهارت تماماً في حين أن الأخرى لاقت شر هزيمة لها وتمّ تجريدها من بعض أغنى أقاليمها. وإن بعض الأقوال التي راجت في ذلك الزمان تعكس بمنتهى الوضوح ذلك الاعتقاد الذي مفاده أن المهمة التي أناطها الله بالعرب المسلمين لنشر الإسلام في كل أرجاء الدنيا سوف تتحقق بعد أجل قصير من الزمن. وهكذا يقال أن الرسول قال في أحد أحاديثه: «لتفتحنّ القسطنطينية، ولنعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش». وفي حديث آخر، قديم ولكنه منحول بالتأكيد، يبالغ فيه الرسول أكثر من الحديث السابق ويتنبأ أن ذلك السقوط الوشيك للقسطنطينية سيتلوه سقوط روما.

ولكن بحلول مطلع القرن التاسع بدأ المسلمون يتأكدون أن تحقيق ذلك الإنجاز ليس بأمر وشيك وكان مآله التأجيل، وفق الأساطير والخرافات الدينية الشعبية، إلى مستقبل بعيد، لا بل وإلى المستقبل الذي سيظهر فيه المهدي المنتظر، في حقيقة الأمر. ولقد رافق هذا اليقين ثمة تبدلات

هامة في إدراك المسلمين لمعنى الحدود ولطبيعة ومسيرة العلاقات مع القوى الموجودة على الطرف الآخر.

ولما كانت الحرب، في بعض الظروف، فريضة شرعية فإن تنظيمها كان شرعياً أيضاً. فمنذ أقدم الأزمنة كان المسلمون لا يألون جهداً لطرح الصيغ الخاصة بهم لرأيهم في قوانين الحرب. فثمة نص قديم جداً منسوب لأبي بكر يوجه فيه جيوشه لمراعاة بعض الأمور، في عام ٦٣٢ ميلادية إذ يقول: «يا أيها الناس قفوا: أوصيكم بعشر فاحفظوها عني. لا تخونوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا صغيراً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له، وسوف تقدمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام فإذا أكلتم منها شيئاً بعد شيء فاذكروا اسم الله عليها».

إن الفقهاء يبحثون بشيء معقول من الإسهاب هذه القضايا المتعلقة بإدارة الجهاد، وغيرها من القضايا الوثيقة الصلة بها. فحقوق وحصانات المبعوثين، بمن فيهم أولئك الموفدين من حكام معادين، كانت موضع الإقرار بادئ ذي بدء، وكانت موضع الحفظ والصون في الشريعة الإسلامية. وهذه سيرة النبي تضرب عدداً من الأمثلة عن البعثات الموفدة والوافدة خلال العلاقات الدبلوماسية المعقدة التي أقامها الرسول مع القبائل العربية المحيطة بالمدينة المنورة. ولقد درجت العادة على استخدام العديد من الكلمات للدلالة على المبعوثين، بيد أنه لم يكن هنالك أي مصطلح فني مقبول على ما يبدو إلا بعد مضي قرون من الزمان حيث استعمل العرب أولاً كلمة السفير، وانتقلت من ثم إلى الفارسية والتركية لتعني في الإنكليزية"ambassador" ، ولا زالت قيد الاستعمال حتى يومنا هذا.

فالحكام المسلمون التقليديون ما كانوا يعتمدون أسلوب السفارات المقيمة على نحو دائم في البلدان الأجنبية، كما لم يكن لديهم دبلوماسيون محترفون، وإنما كانوا يرسلون رسولاً وقت الضرورة، وعلى شكل مسؤول مناسب رفيع المستوى حيث كان يعود إلى الوطن بعد إبلاغ رسالته. وأما السفارات الأجنبية المقيمة فقد كانت تحظى بالقبول في العاصمة العثمانية منذ القرن السادس عشر، بيد أن السلاطين ظلوا على امتناعهم عن إقامة سفارات مقيمة لهم في البلدان الأجنبية، وعن تعيين الدبلوماسيين حتى أواخر سنوات القرن الثامن عشر.

إن وجود القناصل الأوروبيين، أولاً من دويلات المدن التجارية الإيطالية، وبعدئذ من البلدان الأوروبية الكبيرة، كان أمراً مألوفاً منذ زمن بعيد في الموانئ البحرية لبلدان المشرق، وفي المناطق الساحلية لبلدان شمال إفريقيا، كما كان الواحد منهم معروفاً بنعت الكلمة الدخيلة «قنصل»، الأمر الذي تؤكده العصور المملوكية. فلقد كان المسلمون يرون فيهم زعماء لجالياتهم ورهائن في الوقت نفسه، لا بل وضمانات للسلوك القويم لتلك الجاليات. ومثلما عبر عن ذلك كاتب عربي في القرن الخامس عشر حين قال: «إن القناصل هم زعماء الفرنجة والرهائن عن كل جالية من الجاليات. ولئن أقدمت أية جالية على تصرف يحط من قدر الإسلام يكون القنصل عرضة للاستجواب». ولكن المقاضاة الرسمية للقناصل الأجانب بناء على المبدأ الآنف الذكر كانت، والحق يقال، نادرة جداً. وعلى العموم كانت الجاليات التجارية الأجنبية تحتاط، مثلها مثل الذميين من المواطنين، تفادياً لكل ما يمكن تأويله انتقاصاً للإسلام، كما كان مسموحاً للقناصل ممارسة مهماتهم بكل حرية. ولدى الانتشار الراسخ للإجراء الأوروبي الدولي وتقبله على نطاق واسع نال السفراء والقناصل الأوروبيون في الإمبراطورية العثمانية شرف المنزلة والمعاملة اللتين كانتا لهما في بلدان

أخرى، باستثناء حالة واحدة ألا وهـــي اصطدامهـــم بـــالإجراء العثمـــاني القديم الذي كان يقضي بضرورة احتجازهم، وقت نشـــوب حـــرب مـــع دولة أوروبية، في قلعة الأبراج السبعة، حتى استئنـــاف العلاقات الســـلمية من جديد.

والشيء الذي يمت بصلة مباشرة إلى لغة الإسلام السياسي هو ذلـــك التصنيف الشرعي للأعداء الذين تجدر محاربتهم شرعاً، والذين ينضوون تحت أربعة أصناف هي: الكافر وقاطع الطريق والثائر والمرتد.

إن الكافر من بين هذه الأصناف الأربعة هو الأهم بكثير، ولكنه على هذا القدر من الأهمية لا من زاوية عملية بل من زاوية مبدئية على الـــدوام. فهو وحده الذي يجب شن الجهاد الأمثل عليه، وهو وحده محور الاهتمـــام الرئيسي لدى الفقهاء والمؤرخين معـــاً في بحثهـــم موضـــوع العلاقـــات مع الأجنبي والدخيل والعدو، علاوة على أنـــه يشـــكل قســـطاً مـــن دار الحرب، ويوصف بالحربي وهي الصفة المشـــتقة مـــن كلمـــة الحـــرب. والجدير بالذكر هو التمييز القاطع بينه وبين الإنسان الذمي الذي هو ذلـــك الكافر الذي يخضع لحكم المسلمين ويقبل حماية المســـلمين ويدفـــع الجزيـــة للدولة الإسلامية. فمصطلح الذمي مشتق من كلمة الذمـــة والـــتي تمثـــل نوعاً من التعاقد بين الدولة الإسلامية وبين رئيس جالية لا إسلامية حيـــث يحظى أفراد تلك الجالية، بموجب ذلك التعاقد، بمنـــزلة معينة تمنحهم بعـــض الامتيازات وتفرض عليهم بعض الواجبات في ظل السلطة الإسلامية.

وأما المنـــزلة الوسطى بين الحربي والذمي فيحتلها المستأمن الذي هو ذلك الكافر الذي يعيش لبرهة وجيزة في بلد إسلامي كزائر مؤقـــت. فهـــو يعطى الأمان ويسمح له بممارسة شعائره الدينية، ويعفى من دفـــع الجزيـــة وغيرها من الرسوم المفروضة على الذميين، لا بل قد يتمتع بشيء طفيـــف من الاستقلال الذاتي المسموح للذميين، وبحق الاجتمـــاع بالآخرين من أبناء

قومه لتشكيل جالية مستقلة ذاتياً حيث يسري عليه مفعول قوانينها وتحت إشراف قنصل من تعيين حاكمهم هم. إن المستأمن يدعى بهذا النعت لكونه صاحب أمان "Safe Conduct" صادر عن السلطات الإسلامية لإنسان حربي للدخول إلى البلد الإسلامي والإقامة المؤقتة فيه. فمثل هذا الأمان قد يكون شخصياً، أي ممنوحاً لفرد بأم عينه، وقد يكون جماعياً ممنوحاً لدولة أجنبية بمقدورها توسيع هذا الامتياز ليشمل مواطنيها المسافرين إلى الخارج . وهكذا فإن هذا الإجراء أتاح في أواخر العصور الوسطى تعاظم الجاليات المقيمة للتجار الأوروبيين من البندقية وجنوة ومن دول مسيحية أخرى.

فالعلاقة الطبيعية والدائمة بين عالم الإسلام وعالم الكفار كانت، استناداً إلى رأي الفقهاء، إما علاقة حرب مكشوفة أو حرب كامنة ولذلك فما كان من الممكن قيام سلم ولا تفاوض، وإنما كان من الممكن قيام الهدنات والاتفاقات التي وجد لها الفقهاء سوابق حتى في القرآن. إن كلمة الهدنة هي المصطلح الفقهي المشتق من أصل لغوي يعني السكون أو الهدوء، كما إن هنالك مصطلحاً آخر للتعبير عن الهدنة هو الصلح الذي يرد في القرآن بمعنى الاتفاق أو التسوية حول نزاع يتعلق بالملكية، وحافظ على هذا المعنى في التشريعات الإسلامية الصادرة في أزمنة لاحقة. فالتشريعات والأعراف الإسلامية كانت تتعامل مع البلدان المفتوحة وشعوبها، من بعض الزوايا الهامة، بناء على وضعية دخولهم دار الإسلام عنوة، أي بالقوة أو بالانقضاض عليهم، أو صلحاً، أي بالاتفاق الذي كان يعني عملياً «الاستسلام وفق شروط معينة». إن مصطلح الصلح هذا يتجلى على أوضح ما يكون في الأعراف العشائرية البدوية كي يدل على تسوية عداوة قبلية، ولكنه شاع على أوسع نطاق في النصوص العثمانية كي يدل على نوعية السلم المعقود بين الحكومات.

إن أكثر الكلمات العربية شيوعاً للدلالة على السلم هي كلمة «السلام»، مع التذكير بأنها الكلمة المشهورة على أوسع نطاق في العديد من اللغات الأخرى. وترد هذه الكلمة مراراً في القرآن، كما أنها تتجلى على أوضح ما يكون في المحادثات اليومية في كل اللغات الإسلامية عملياً، ولكن من أكبر غرائب الأمور ألا تكون تداعياتها سياسية. ففي الأعراف الإسلامية تدل هذه الكلمة على كل من السلم في هذه الحياة الدنيا، أي الطمأنينة والسكينة، وفي الحياة الآخرة، أي التطهّر من الآثام والأدران. وتبرز هذه الكلمة، دون سائر التحيات الإسلامية الأخرى، في عبارة «السلام عليكم» التي ينجلي معناها الضمني لدى اقترانها بعبارة «ورحمة الله وبركاته». وهناك نصوص مفادها أنها تلك الرسائل التي وجهها الرسول إلى يهود مقنا وإلى مسيحيي أيلة، والتي اختتمها كلها بتلك التحية. ومنذ عهد قديم كان هنالك اتفاق عام على المبدأ القاضي باستخدام تحية الإسلام فيما بين المسلمين بعضهم بعضاً وحسب، وباستخدام صيغ تحيات أخرى وقت الضرورة، في الحديث وفي الكتابة، لمخاطبة الناس غير المسلمين. ففي العلاقات الدبلوماسية الإسلامية درجت العادة دائماً على استخدام كلمة السلام في مخاطبة حاكم مسلم فقط حتى في حالات الحرب، وعلى عدم استخدامها في مخاطبة حاكم غير مسلم حتى في حالات التحالف. فلمخاطبة حاكم صديق من غير المسلمين شاعت صيغة مستمدة من القرآن وردت على لسان موسى لدى ظهوره أمام فرعون إذ حياه بالكلمات التالية: «السلام على من اتبع الهدى» (القرآن الجزء ٢٠، الآية ٤٩). وهذه الصيغة موجودة في رسائل قديمة معزوة للرسول وموجهة إلى أناس من غير المسلمين، كما أنها تظهر في أوراق البردي العربية العائدة لمطلع القرن الثامن في مراسلات موجهة إلى جباة الضرائب المسيحيين في مصر، بيد أنها استحالت لاحقاً إلى صيغة نموذجية

معتمدة في دواوين الدول الإسلامية. فبالنسبة للمرسلين حافظت هذه الصيغة على مبدأ استعمال كلمة السلام لمخاطبة المسلمين وغيرهم ممن اعتنقوا الدين الإسلامي وحسب، وأما بالنسبة للمتلقين فقد كانت تمثل مظهراً من مظاهر المخاطبة المهذبة - مظهراً كان يجد له ما يعززه في تلك الترجمات الخلاقة التي كان يتوجب على المتلقين الاعتماد عليها.

وعلى الرغم من أن دلالة كلمة السلام دلالة دينية بالأصل - إذ حتى كلمة الإسلام نفسها مشتقة فعلاً من الأصل نفسه - فإن دلالتها الدنيوية واردة أحياناً بمعنى السلامة أو الأمن، أي انعدام المآزق أو المخاطر. ولكنها في القرائن السياسية والقانونية القديمة لم تكن لتدل في العادة على إنهاء حرب من الحروب. فللتعبير عن هذه الحالة كانت الأعراف العربية تفضل، وفي بعض القرائن لا تزال تفضل حتى هذا اليوم، استخدام مصطلح الصلح على الرغم من أنه كان سابقاً يعني الهدنة المؤقتة. ولذلك ففي كتب التاريخ العربية الحديثة ترد معاهدات السلم الأوروبية المحض، التي لم تكن أبداً على أية علاقة بأمر أو طرف إسلامي، تحت مصطلح الصلح - كصلح أوترخت وصلح فرساي على سبيل المثال. وفي القرن الماضي أو حواليه تعرض استخدام مصطلحي الصلح والسلم في العربية لتبدل كبير. فقديماً كان مصطلح الصلح وحده هو الشائع للتعبير عن السلم كشيء مناقض للحرب، ولكن في أوائل عهد العربية الحديثة اقتصر الصلح باضطراد على معنى «الانتقال من الحرب إلى السلم»، أي على عملية صنع السلم أو إقراره، في حين أن مصطلح السلام، الذي كان لا سياسياً سابقاً، حاز على معنى أشمل وأعم ألا وهو «حالة السلم» كشيء مناقض «لحالة الحرب». ومنذ عهد قريب بدأ التعامل العربي يزيد من اقترابه من الإجراء العالمي العام إذ طفق يستخدم مصطلح السلام كمصطلح مقبول للدلالة على قيام حالة من السلم بين الأمم.

لقد بقي هذان المصطلحان قيد الاستعمال على الرغم من بعض التبدلات التي حلت بمعنى كل منهما. فتوقف الأعمال العدوانية قد يعني ضمناً نوعاً من أنواع الوفاق، ونوعاً ورد اسمه في النصوص القديمة بمصطلح «العهد» الذي يقترب معناه من معنى الكلمة الإنكليزية «Covenant - ميثاق، عهد، عقد، .. الخ ». إن كلمة العهد مستخدمة على نطاق واسع في الخطاب السياسي الإسلامي، بيد أنها تتكرر أكثر ما تتكرر للدلالة على الاتفاق بين حاكم وخليفته الذي يعيّنه الحاكم وهو على قيد الحياة، ويدعى بولي العهد، كما أن من الشائع استخدامها في التعامل مع أهل الذمة للتعبير عن اتفاقات، من هذا النوع أو ذاك، مع دول غير إسلامية.

وإن بعض الفقهاء، لا كلهم طبعاً، يقرون بوجود منزلة وسطى بين دار الحرب ودار السلام، وينعتونها بدار العهد أو دار الصلح التي يثابر فيها الحكام غير المسلمين على حكم شعوبهم من خلال وكلائهم، ويتمتعون بمقدار معين من الحكم الذاتي في ظل شكل من أشكال السيادة الإسلامية عليهم. ولكن مدى الحكم الذاتي ووطأة السيادة أمران يتفاوتان تفاوتاً كبيراً في تلك الأمثلة التي يعرفها التاريخ.

إن المؤرخين لا زالوا يحتفظون بنص تلك الاتفاقية التي يقال بأن الحاكم العربي لمصر قد وقعها مع مملكة نوبيا المسيحية في عام ٦٥٢ ميلادية. فهذه الاتفاقية، التي كانت في اعتبار الفقهاء شاهداً كلاسيكياً"locus classicus "، وضعت النوبيين تحت نوع من الحماية التي تكفّل بموجبها المسلمون بأمنهم وتقبلوا هم بالمقابل الوفاء ببعض الالتزامات، كما أنها نصت على ألا يتحكم بهم أي حاكم مسلم، وعلى ألا تجبى منهم الجزية، مع العلم أن التزامهم الأساسي كان دفع أتاوة سنوية على شكل عدد من العبيد. وبما أن الشريعة الإسلامية تحرم تحريماً

قاطعاً استعباد الرعايا الأحرار في الدولة الإسلامية، سواء أكانوا مسلمين أو ذميين، فقد كانت مثل هذه الاتفاقية تنطوي على منافع واضحة. إن المعاهدة النوبية معروفة في الحوليات الإسلامية بنعت البقت، وهي تلك الكلمة المشتقة من الكلمة اللاتينية "Pactum" التي تعني الميثاق "Pact" . وإن هذا المصطلح، إلى حد ما هو معروف، لم يصبح جزءاً من المفردات الإسلامية بل اقتصر استعماله على هذه الاتفاقية حصراً .

وبعيداً إلى الشمال كان بمقدور الأمراء الأرمن توقيع اتفاقية مع الخليفة الأموي معاوية تمكنوا بموجبها من الاحتفاظ بأراضيهم واستقلالهم الذاتي. وبعد مرور قرون من الزمن، أي إبان التوسع العثماني في جنوب شرق أوروبا، صارت وضعية دار العهد مجرد مرحلة على الغالب لدمج هذه البلدان في قلب الإمبراطورية العثمانية، ولكنها صارت أيضاً في بعض الأحيان، على نحو مماثل إبان التراجع العثماني، محطة مؤقتة على الطريق نحو الاستقلال.

وبناء على كتب الفقه فهنالك فئتان من أعداء المسلمين ممن يحق للدولة الإسلامية شن الحرب عليهما شرعاً، وهما قطاع الطرق والثوار. فقطاع الطرق يتألفون من اللصوص والمتشردين والقراصنة وما شابه ذلك، ويجب محاربتهم بالطريقة نفسها التي يجب بها محاربة الثوار، بيد أن هنالك فروقاً هامة بين هذين الفريقين، فروقاً أدرجها الفقيه الماوردي (المتوفى في عام ١٠٥٨) تحت خمسة بنود: أولاً: من المشروع محاربتهم وقتلهم في إقبالهم أو إدبارهم، في حين أن من غير المشروع مطاردة الثوار أثناء هروبهم. ثانياً: من المشروع شن حروب إبادة ضد قطاع الطرق الذين ارتكبوا جرائم قتل، في حين أن من غير المشروع شن حرب إبادة على الثوار. ثالثاً: إنهم عرضة للحساب عن سفك الدماء وعن الممتلكات التي يغنمونها في الحرب أو بأي أسلوب آخر غير الحرب،

الأمر الذي يقف على طرفي نقيض مع وضع الثوار. رابعاً: في حالة إلقاء القبض عليهم من الممكن حبسهم انتظاراً لاستجوابهم، في حين أن الثوار المقبوض عليهم قد لا يودعون في السجن. خامساً: إن جبايتهم الضرائب ليست أمراً مشروعاً وتعامل معاملة السطو، كما إن دافعيها يبقون مدينين بها للخزانة، وعليهم المطالبة بإعادة تسديدها من خصومهم.

وهاكم توضيحاً لمغزى هذه الفروق. إن الغرض من هذه الفروق هو التمييز بين المجرمين الخلّص وبين القوات المسلحة لسلطة منافسة، ممن مشاركتها في القتال توفر لها بعض الحقوق. فاستخدام مصطلح الثائر لنعت أصحاب هذه الفئة يضرب لنا مثلاً شيقاً عن الكيفية التي واجه بها أكابر الفقهاء تلك المواقف التي كانت فيها الوقائع الواضحة للحياة من حولهم على تناقض صارخ مع شروط الشريعة، وعن الكيفية التي اجتهدوا بها للإتيان بتنظيمات شرعية وروادع قضائية لمعالجة تلك المواقف التي، وفق التأويل الدقيق للشريعة، لم تكن قائمة قبلاً و لم يكن لها أن تقوم. فوفق الشروط الدستورية والسياسية للشريعة، هنالك جماعة إسلامية واحدة وحسب، تدير شؤونها دولة إسلامية واحدة أيضاً، ويحكمها حاكم مسلم واحد ليس إلا. إن البحث الشرعي للحرب والهدنة والسلم، وللعلاقات الخارجية عموماً، يكاد أن ينطلق برمته تقريباً من منطلق التعاملات بين الدولة الإسلامية وبين دولة من الدول اللا إسلامية الأخرى. فمن أمثال الصنف الثاني من الدول قد يكون هنالك العديد من الدول، وأما من الصنف الأول فليس هنالك، من حيث المبدأ، إلا دولة واحدة.

إن وحدة المجتمع الإسلامي والجماعة الإسلامية تلاشت عملياً، على الرغم من شدة التلاحم نظرياً، منذ منتصف القرن الثامن فلاحقاً. فعدة دول إسلامية برزت إلى الوجود، وغالباً ما كانت واحدتها في صراع مع

الأخرى، لا بل وأحياناً في حالة حرب. ولذلك فإن الإتيـــان بتشـــريعات لتسوية وضع الثوار كان يجسّد حاجة ماسة لاحتواء هذا الواقع ضمن إطـــار المنظومة الشرعية. فالثائر، أو الباغي كما نعتته كتب الشرع، هو إنسان أكثر من مجرد متمرد أو عاص. ويتضح من النصوص الشرعية على أنه قد يكـــون في الواقع ممثلاً لحاكم دولة إسلامية غير الخليفة. وإن الثوار المسلمين يتمتعون بكامل حقوق المحاربين الفعليين وهكذا فلا يجوز قتلهم، طبقاً لبعض كتـــب الشرع، إلا في ساحة المعركة دون سائر غيرها من الأمكنة الأخرى، كما أن من الممكن الإبقاء على حياتهم على نقيض التعامل مع المرتدين، وعلى نقيض التعامل مع الكفار إذ لا يجوز اســـترقاقهم أو احتجـــازهم إلى حـــين دفـــع الفدية في حال إلقاء القبض عليهم. وبعد تقويض الأنظمـــة الثوريـــة لـــن يتوجب عليها دفع الجزية كما تدفعها الدولة المهزومـــة غـــير الإســـلامية، كما أن من الجائز أخذ الغنائم من ممتلكـــاتها والإفـــادة منهـــا في حـــال كونها عائدة للدولة وحسب، وذلك لأن الواجـــب يقضي باحترام الملكيـــة الخاصة، وإعادتها وقت الاقتضاء. ولئن كان هنالك قاض من تعيين رئيـــس مسلم ثائر فتعيينه يبقى ساري المفعول، فضلاً عن سريان مفعول الأحكـــام الصادرة عنه وشرعيتها أيضاً. وأمـــا الضرائب الـــتي تجبيهـــا الســـلطات الثورية فتتصف بالجباية الشرعية وتمتنع جبايتها مرة ثانيـــة ممـــن دفعوهـــا بأنفسهم أصلاً.

إن المقصد من هذا كله واضح تماماً. فلئن قامت مجموعة متماســـكة ورسخـــت أقدامها في مركز السلطة فإنها بذلك تشكل، حتى لو تمـــردت على سلطة الخليفة، حكومة شرعية وحكومة إسلامية حقّة، وتتمتع بصلاحية التصرف وبتفويض الآخرين حرية التصرف، في كل الشؤون التي تســـتدعي وجود سلطة إسلامية. فطيلة ما كانت الخلافة السنية على قيد الحياة كـــان الحكام المسلمون يقرون، كلهم عملياً، بسلطتها الاسمية، ولكن بعد ضمـــور

هيبة الخلافة لم تعد هنالك في العالم الإسلامي سلطة وحيدة موضع إقرار الآخرين، وكل حاكم مسلم، أو كل حاكم مسلم كبير على الأقل، أضحى هو نفسه سيد الإسلام المطاع وطفق يصم جيرانه ومنافسيه بالثوار المتمردين، الأمر الذي يبدو للعيان من ألقاب الشرف التي كان يستعملها الملوك المسلمون والتي كان معناها يدل دلالة قاطعة على زعامة الإسلام بأسره. ولقد كان من الممكن للألقاب العرقية والإقليمية أن تلتحق كتفاصيل بالألقاب السابقة تعزيزاً وتوكيداً لها ليس إلا، وكانت تحتل أحياناً مكان الصدارة، لا بل وقد تبرز وحدها بقصد تقليل هيبة الخصم ومنزلته. فسلطان تركيا وشاه فارس كانا اللقبين اللذين يستعملهما حاكما هذين البلدين كل ضد خصمه وليس لنعت نفسه البتة.

وهكذا فقد كان من المشروع شن الحرب على الثوار المسلمين، كما كان من المنطق أن تخضع تلك الحرب للقوانين الإسلامية، بيد أنها لم تكن من الجهاد في شيء. وعلى نحو مماثل كان عقد الاتفاقات مع الثوار المسلمين أمراً مشروعاً، كما كان الواجب يقضي باحترام هذه الاتفاقات، بيد أنها لم تكن لتحمل طابع الهدنة المعقودة مع حكام دار الحرب. إن هذا التمييز المزدوج يظهر بمنتهى الوضوح في التعامل المختلف الذي كان يتعامله العثمانيون مع الحروب التي كانوا يخوضونها ضد القوى المسيحية في أوروبا من ناحية أولى، ومع الحروب الأخرى التي كانوا يخوضونها ضد خصومهم الألداء، أي شاهات الشيعة في إيران، كما يظهر أيضاً في الاتفاقات التي أنهت الأعمال الحربية مع هذين النوعين من الخصوم.

فمجموعات المعاهدات العثمانية (معاهدة في العربية، ومواهدة في التركية، وكلتا الكلمتين مشتقتين من الكلمة العربية العهد)، في اللوائح المحفوظة واللوائح المنشورة معاً، حافظت على أدق تفصيلات نصوص

المعاهدات والاتفاقات المعقودة بين الحكومة العثمانية وبين مختلف القوى الأوروبية، ولكنها لم تتضمن، إلا منذ مطلع العصور الحديثة بعد أن اقتبس العثمانيون الإجراءات الأوروبية، الاتفاقات السلمية التي كانت أحياناً أهم بكثير من الاتفاقات الأوروبية، والتي عقدوها مع شاه إيران. إن معاهدة السلم المدعوة بآماسيا، والمعقودة في عام ١٥٥٥ بين السلطان التركي سليمان الكبير وبين شاه إيران تاهماسب، وهي حدث ينطوي على أهمية قصوى بين البلدين، لا تبرز كمعاهدة بين طرفين في حوليات أي منهما، بالإضافة إلى غياب أي وثيقة يمكن أن يقال عنها بأنها معاهدة بحق. فما بحوزتنا لا يعدو تبادل رسالتين - أو إن توخينا المزيد من الدقة لقلنا عرضين كل منهما من هذا الطرف إلى ذاك - حيث يوضح كل منهما الشروط التي اتفقا عليها وكل منهما وفق منظوره الخاص. إن النظرة إلى أمثال هذه الاتفاقات، مع الحكام المسلمين، لا يمكن أن تكون إلا أحادية الجانب لأن كل حاكم مسلم كان يرى في نفسه بأنه الحاكم الشرعي للإسلام ولذلك من ثم فهو الحاكم الأوحد. وأما مع الدول غير الإسلامية التي كان وجودها موضع التسليم، والتي كانت التعاملات معها موضع تنظيم الشريعة المقدسة، فإن العلاقات الثنائية، وحتى الاتفاقات التعاقدية، كانت ممكنة جداً. فالحاكم المسلم كان يرى في خصومه وجيرانه المسلمين، في أسوأ الأحوال، مجرد ثوار أقوياء الشوكة.

إن المسلمين على العموم لم يعتمدوا لهم نسخة إسلامية عن التعددية السياسية، أو تعدد الأقطاب، إلا في ذلك الزمن الذي طغى فيه التأثير الأوروبي، بيد أنها لم تكن بمنأى عن التبديل في أي زمن من الأزمان. ففي عام ١٩١٧م صرّح سيد حليم باشا، الصدر الأعظم في الإمبراطورية العثمانية، قائلاً أن «وطن المسلم هو المكان الذي تسود فيه الشريعة

الإسـلامية». كما أن آية الله الخميني صرح، في زمن أحدث عهداً، قـائلاً أنْ «لا حدود في الإسلام» - على الرغم من أن هذا التصريح لم يحـل دون تضمين الدستور الإسلامي شرطاً يستوجب أن يكون رئيـس الجمهوريـة إيراني المولد وإيران الأصل.

وجدير بنا هنا أن نأتي على ذكر ذلك النوع الخاص من المعـاهدات المعقودة مع دول إسلامية، ألا وهو المدعو بالامتيازات العثمانية والقـاضي بخلع امتيازات خارج إطـار التشريعات الوطنية على الجاليـات الأجنبيـة المقيمة في الأراضي العثمانية وفي غيرها من البلدان الإسلامية الأخـرى. وإن المعنى الحديث لهذا المصطلح يتجسد باتفاقية إذعان لا تخـرج عـن معنـى الاستسلام في شيء، كما إن النظرة إلى الامتيازات لا تعدو أن تكون مثـالاً عن تلك المعاهدات غير المتكافئة التي فرضتها الأمم القوية على الأمم الضعيفة إبان التوسع الأوروبي الإمبريالي.

إن أصل الامتيازات الأجنبية في الشرق الأوسط أصل مختلـف تمـام الاختلاف، لأنه لم يكن يمت بأية صلة لفكرة الإذعان، وجـاء مـن تلـك الكلمة اللاتينية "capitula" التي تشير إلى العناوين الفرعية في الفصل الـذي اشتمل تفريع هذه الاتفاقات، مع الإشارة إلى أن القدم يعود بهـا إلى زمـن الهيمنة الإسلامية، لا زمن الهيمنة الأوروبية، ويوم كانت الدول الإسلامية في أوج سلطانها، وكان التجار الأوروبيون وممثلوهم الدبلوماسيون يزورونهـا وهم ما هم عليه من الذل والمسكنة. وإن أقدم الأمثلة المعروفة عـن أمثـال هذه الاتفاقات تطل علينا منذ القرن الثاني عشر حـين وجـد المسـلمون، بعد أن دحروا الصليبيين وطردوهم، أن من المفيد لهـم السـماح للتجـار الأوروبيين بالبقاء في الموانئ المتوسطية الإسلامية التي كـانوا قـد وطـدوا أقدامهم بها، ومنحهم التسهيلات الـتي طلبوهـا والـتي كـانوا بحاجـة إليها لمواصلة مساعيهم المفيدة للطرفين سواء بسواء. فأمثال هذه الامتيازات،

التي رأتها الدول التجارية الأوروبية بمثابة معاهدات في حين أن الحكام المسلمين نظروا إليها نظرتهم إلى مراسيم عالية، كانت هبات من الحكام المسلمين في شمال أفريقيا ومصر وتركيا وإيران وفي أي مكان آخر. فلقد كانت هذه الامتيازات في العهدنامة العثماني «كتاب العهد»، هبات من السلاطين كفعل من أفعال الخير والإكرام. وهكذا فإن الحقوق والامتيازات الممنوحة للجاليات التجارية الأجنبية في الإمبراطورية كانت بمثابة تمديد منطقي للاستقلال الذاتي الذي كانت تتمتع به الطوائف الذمية، ولذلك الإجراء الإسلامي في العصور الوسطى المدعو بالأمان الذي كان يخلع على تلك الطوائف صفة المستأمن. ولكن بعد مضي زمن طويل، أي حين ترجحت كفة ميزان القوة الفعلية لصالح الدول الأوروبية في علاقاتها مع الإمبراطوريات الإسلامية، وحينها فقط جرى تمديد الامتيازات الممنوحة بالاتفاقات تمديداً تعسفياً، واستحالت الحقوق الخارجة عن إطار التشريعات الوطنية إلى عبء ثقيل مقيت.

وأما الفئة الرابعة من الأعداء الذين من المشروع شن الحرب عليهم فهي فئة المرتدين - فالحرب ضد المرتد، الذي لا يشبه قاطع الطريق والثائر ويشبه الكافر، يمكن أن ترقى إلى مصاف الجهاد. فالكافر هو ذلك الإنسان الذي ما اعتنق الإسلام البتة، وأما المرتد فهو أي إنسان كان مسلماً أو صبأ إلى الإسلام وتراجع عنه بعد حين من الزمن وصبأ إلى دين آخر أو ارتد، وبشكل أعم، إلى عقيدته السابقة أو عقيدة أجداده. ولذلك فإنه بسلوكه هذا يكون قد تخلى عن ولائه للدولة الإسلامية واستحال إلى عدو يجدر، لا بل ويجب شرعاً، شن الحرب عليه، ففي هذا المعنى الأخير، الذي كان على العموم نعتاً للجماعات أكثر مما كان للأفراد، يحوز هذا المصطلح له على مغزى سياسي.

إن مسألة الحرب على الردة برزت لدى وفاة الرسول حين رفض عدد من القبائل العربية مبايعة الخليفة المعين من جديد وأداء الأتاوة المدفوعة سابقاً عن طيب خاطر للرسول. فمن وجهة نظر الوثنيين كان أن تلك القبائل قد عقدت اتفاقية مع محمد بطل مفعولها أوتوماتيكياً بوفاته، ولكن من وجهة نظر المسلمين فإن القبائل المذكورة كانت أن انضمت إلى أمة الإسلام، وبرفضها مبايعة القائد الجديد لتلك الأمة فإنها استحالت إلى مرتدين وأعداء. إن الحروب التي نجمت عن ذلك الموقف، والتي أعادت تلك القبائل عنوة إلى حظيرة الإسلام، مشهورة في الحوليات الإسلامية باسم حروب الردة "apostasy" . فتلك الحروب وما أفضت إليه من أفعال وأحكام من لدن السلطات الإسلامية، صارت بمثابة الشواهد القياسية لمعظم ما تلاها من بحوث عن التعامل الشرعي مع الردة، كما أنها صارت أنموذجاً أو قدوة لمعاملة الحكام والكينونات الأخرى ممن كانت النظرة إليهم بأنهم مرتدون.

فالمسلم الذي يتخلى عن عقيدته ليس مجرد جاحد وحسب، بل إنه خائن ولذلك فإن الشرع يلح على معاقبته لكونه كذلك. ويتفق الفقهاء على ضرورة إعدام المرتد إن كان فرداً، وعلى ضرورة شن الحرب إن كان المرتدون في دولة.

إن قوانين الصراع ضد المرتد أشد صرامة من القوانين الناظمة للصراع ضد الكافر. فهو قد لا يعطى الأمان، ومحال عقد أية هدنة أو اتفاقية معه، وحين اعتقاله لن يكون أسير حرب. وعلاوة على ذلك ليس بمقدوره أن يتحول إلى إنسان ذمي، وليست له بارقة أمل حتى، كالمأسورين في الجهاد، في أن يواصل حياته كرق بين الرقيق. فالخياران الوحيدان المطروحان أمامه هما إما التبرؤ من معتقده الجديد وإما الموت. ويجوز له أن يختار العودة إلى حظيرة الإسلام، وهي الحالة التي يحظى فيها بالعفو عن الآثام

التي كان قد اقترفها إبان ردته، وباستعادة ممتلكاته المصادرة - أو ما تبقى منها. ولكنه إن رفض العودة فيجب قتله بحد السيف، علاوة على أن الحق الوحيد الذي يشاطر فيه غيره من الأعداء المقاتلين هو إرسال السفراء الذين يحفظ لهم الشرع مكانتهم وحصانتهم.

إن الردة شيء نادر في التاريخ الإسلامي، فضلاً عن أن ردة الأنظمة أو الولايات شيء أندر حتى، بيد أن الاتهامات بالردة كانت كثيرة الشيوع. فحتى في زمن يعود به القدم إلى مطلع القرن التاسع يعلق الجاحظ بمنتهى الخبث قائلاً إن: «ورع الفقهاء لا يتعدى التشهير بمن يخالفونهم الرأي ووصمهم بأنهم كفرة». كما أن الغزالي (المتوفى عام ١١١١) يتحدث باستهزاء، في مقالة له عن معايير التمييز بين الإسلام والهرطقة، عن أولئك الناس الذين «يقيدون رحمة الله الواسعة على عبيده ويجعلون الجنة وقفاً على زمرة صغيرة من الفقهاء». وإن من الأمور الشائعة لدى الفقهاء، كما يشير، أن يستخدموا التكفير - أي وصم إنسان ما بأنه كافر - ضد منافسيهم وخصومهم، الأمر الذي يستهجنه بشدة. ويردف معلقاً إن المسلم الذي يتحول إلى إنسان كافر ما هو إلا مرتد، وإن الردة إثم جنائي له عقوبته في الشرع، ويترتب على ذلك عدة نتائج شرعية. ولذلك فأمثال هذه الاتهامات يجب ألا تلقى جزافاً وبتلك البساطة. والجدير بالذكر أن أولئك الفقهاء الذين كانوا منهمكين في اللاهوت الجدلي كانوا، والحق يقال، يطلقون هذه الاتهامات في بعض الأحيان، ولكن السلطات لم تكن تحملها على محمل الجد لأن اضطهاد الفقهاء المنشقين بتهمة الردة ليس من الأمور المعروفة عملياً.

وأما التهمة التي تنطوي على أهمية أكثر من سابقتها بكثير فهي وصم بعض الأنظمة والحكومات بتهمة الردة. فهنالك مرحلتان في التاريخ

الإسلامي صارت فيهما أمثال هذه التهمة معضـــلات سياسية عويصة. ولقد مرت هاتان المرحلتان في بلدان الشرق الأوسط الإسلامية التي كانت بمثابـــة الصميم الإسلامي، لدى وقوع تلك البلدان ضحية الغزو الأجنـــبي وتأثـــيره العميق، أي ضحية غزاة أجانب لا إسلاميين، ولدى بروز طبقـــة حاكمـــة جاهرت زيفاً باعتناق الإسلام ولكنها انتهجت منهج العديد من الأســـاليب والعادات التي ينهجها أجدادها السابقون الكفرة.

فالمغول الذين غزوا الشرق الأوسط في القرن الثالث عشـــر جلبـــوا معهم الياسا "yasa"، أي قوانين جنكـــيز خـــان، كمـــا جلبـــوا معهـــم الأعراف الاجتماعيـــة والسيـــاسية الـــتي كـــانت ســـائدة في أوســـاط شعوب السهوب، الأمر الذي كان له أعمق الآثـــار علـــى كـــل عنـــاصر الشرق الأوسط. وبحلول نهاية ذلك القرن صبأ حكام إيـــران المغـــول إلى الديانة الإسلامية، بيد أن الطبقات المغولية الحاكمـــة والعســـكرية ثـــابرت على تنظيم شؤونها الخاصة، حتـــى بعـــد اعتناقهـــا الإســـلام، وفـــق شرائعها المغولية لا وفق الشريعة الإسلامية، كمـــا ثـــابرت علـــى اعتمـــاد طراز حياتها المغولي لا الإسلامي. وهذا الأسلوب نفسه حـــدث أيضـــاً في مصر التي لم يتمكن من غزوها المغـــول، ولكـــن حكامهـــا الممـــاليك جلبوا ظاهرياً إلى حظيرة الإسلام أولئك النـــاس الوافديـــن الجـــدد مـــن الســـهوب الأوروبيـــة الآســـيوية، وأدخلـــوا بعـــض عنـــاصر الشـــرائع والعادات المغولية في الأجهزة الحكوميـــة والعســـكرية، كمـــا واقتبســـوا بعض الممارسات المغولية حتى في شؤون صغيرة من مثل الملبـــس وتســـريح الشعر. ولما كان المغول ســـادة الدنيا فإن الأمـــراء والسلاطين المســـلمين صاروا يقلدونهم في أمور عديدة حتى إنهم طفقوا يلبســـون التجهـــيزات العسكرية المغولية ويطلقون ذوائب شعورهم على الطريقة المغولية أيضـــاً – شأنهم بذلك شأن نظرائهم المحدثين، بمـــن فيهم ألد أعداء الغرب، الذيـــن

يعتمدون الزي الأوروبي في الملابس من بزات وبنطلونات وقبعات عسكرية، من منطلق المراعاة المتواصلة واللاشعورية لقوة الغرب وسطوته.

وهنالك فرق واضح بين هاتين الزمرتين. فالمغول والمماليك كانوا من الوثنيين الذين اعتنقوا الإسلام، في حين أن نظراءهم الحديثين مسلمون مارقون إلى حظيرة الوثنية. ولكن النتيجة واحدة - فالزمرة الثانية تجسد نخبة حاكمة من الرجال الذين يتسمّون بأسماء إسلامية ويتظاهرون بالإسلام ولكنهم يفرضون قوانين غير إسلامية لتدبير أمور الناس ولذلك فإنهم، في أعين المؤمنين، يدسون السم في الدسم ويقوضون نسيج المجتمع الإسلامي، ذلك المجتمع الذي يشكل الحفاظ عليه الواجب الرئيسي للمسلمين. وفي غضون الأربعة عشر قرناً من التاريخ الإسلامي ثمة فئة ضئيلة من الحكومات الإسلامية تشبثت بالشرع ذلك التشبث الصارم المطلوب. ولكن حيثما فشلت تلك الفئة في الالتزام بالشرع، فقد كان ذلك الفشل من زاوية الخطأ أو الإهمال لا من زاوية التحدي المباشر للشرع، بيد أن قوانين الشرع ظلت نافذة المفعول على العموم، في البلاد الإسلامية، في بعض الشؤون الهامة كالزواج والطلاق والميراث والقضايا العائلية. ففي الدولة المغولية والدول التي تأثرت بها أواخر العصور الوسطى، لا بل والأنكى من ذلك في الدول الإسلامية المتفرنجة في القرنين التاسع عشر والعشرين، لم يكن مصير قوانين الشرع مجرد الإهمال أو التجاهل المقصود وحسب، وإنما كان، في بعض الأمور الهامة، الإلغاء واستبدالها بمنظومات قانونية أخرى من مصادر لا إسلامية، ولذلك كانت، في عرف المسلمين، من مصادر لا مقدسة.

ولقد كان هذا الإجراء، من وجهة نظر أصولية، ذروة الخيانة وكارثة من أفدح الكوارث، لا بل وكان أشنع حتى من غزو الكفار وحكمهم لأنه كان يتقصد، تحت ستار ادعاء الإسلام، تدمير ولاء

المسلمين وتقويض العقيدة والشرع اللذين لا حياة بدونهمـــا للمســلمين. فأولئك الناس الذين يفرضـــون قوانين الكفر هم أنفســـهم كـــافرون، وإن كانوا من المسلمين أو ممن يدعون ذلك، فهـــم وقتئـــذ مرتـــدون يقضـــي الواجب بالتعامل معهم على هذا الأساس.

لقد اتخذت هذه المسألة شكل المعضلة العويصـــة في أواخـــر القـــرن الثالث عشر وأوائل القـــرن الرابع عشر حينما كان السلاطين المســـلمون للإمبراطورية المصرية السورية في حرب ضروس مع خانات المغول الوثنيـــين الحاكمين في إيـــران. فمثل تلك الحرب كانت بمنتهى الجلاء جهـــاداً مـــن وجهة النظر الإسلامية، غير أن اعتناق خانات المغول للدين الإسلامي أثـــار مشكلة جديدة. إن أية حرب بين دولتين إسلاميتين، على الرغم من احتمال شرعيتها من زاوية الشرع لا يمكن اعتبارها جهاداً، كما أن الحاكم المســـلم الذي يخوض غمار مثل هذه الحرب ضد غيره من المسلمين لا يمكنه المطالبـــة بتقديم التضحيات وسفك الدماء وبذل النفس والنفيس لأن هـــذه الأشـــياء كلها لا يستوجبها إلا الجهاد، والجهاد وحده. وأما الجـــواب علـــى هـــذه المشكلة فقد كان الرأي بأن المغول ليسوا أكثر من أدعياء الإسلام وليســـوا مسلمين مخلصين، وذلك لأنهم كانوا لا ينفكون عن فرض قوانين جنكـــيز خان ووضعها موضع التطبيق. وبناء على الرأي الذي ارتآه أحد فقهاء القرن الرابع عشر فإن «أولئك الناس الـــذين يعتمدون أمثال هذه القوانين ما هـــم إلا كفرة ويجب قتالهم إلى أن يمتثلـــوا لتشريعات الله». ولذلك فـــإن مثـــل ذلك القتال كان بمثابة الجهاد بكل ما ترتب عليه من نتائج.

فالتنديد بالإجراءات الوثنية التي كان يطبقها أحد الحكام الأعداء كان أمراً هيناً جداً بالنسبة للفقهاء، ولكن التنديد بمثيلاتهـــا لـــدى حكـــامهم وسادتهم كان أمراً أكثر صعوبة وخطورة، لا بل وكـــان أمـــراً مســـتحيلاً بكل تلك البساطة في معظم الأزمنة وفي معظم الأمكنـــة أيضـــاً. ولكـــن

أواخر العصور الوسطى لا تخلو من النصوص التي كان يعبر فيها الفقهاء والعلماء عن امتعاضهم بجلاء عن استبقاء القوانين والإجراءات الوثنية في البلدان الإسلامية، بما فيها بلدانهم هم، وعن رغبتهم بالعودة إلى ما كانوا يرونه الإسلام الحق. ولقد كان النجاح حليفهم في نهاية المطاف إذ إن الشريعة الإسلامية لم تعد لتحتل مكان الصدارة في الإمبراطورية العثمانية وحسب، بل إن تطبيقها عاد، ولو بشيء طفيف من إعادة التأويل، بزخم وانتشار كبيرين أكثر منهما في أية دولة إسلامية أخرى تتمتع بتلك الرقعة الجغرافية الهائلة والحضارة الرفيعة.

والجدير بالذكر أن هذه المسألة برزت مجدداً في الأزمنة الحديثة حين ظهرت، أولاً في الإمبراطورية العثمانية ومن ثم في عدة دول إسلامية أخرى، مجموعة من المصلحين والمحدثين الذين حاولوا استقدام الأفكار والإجراءات الغربية واستخدامها كوسيلة، مقصودة أو غير مقصودة، لتحويل نظام الحكم والمجتمع الإسلاميين. إن الكثير من التغييرات التي اقترحوها كانت منافية لتعاليم الشريعة بالشكل الذي كان فيه المسلمون يفهمون تلك التعاليم ويطبقونها، ولذلك لاقت معارضة عنيفة من قبل قطاعات من العلماء على الرغم من أنها كانت تجد المساندة لها في بعض الأحيان من قبل مجموعات أخرى منهم. ولكن المصلحين حاولوا التعامل مع هذه المشكلة بطرق شتى، منها أولاً سعيهم لإعادة تأويل الشريعة، وفي حال فشل هذا الإجراء في تأمين القبول المطلوب كانوا يحاولون الالتفاف عليها واستبدالها نهائياً بأنظمة قانونية بعد اقتباس النماذج الأوروبية أو تكييفها.

ولقد كان لدى بعض العلماء، تمسكاً منهم بتقليد قديم راسخ مفاده التساهل والتماثل، رغبة بتقبل وتبرير تصرف حكامهم ووزرائهم في هذا الميدان وفي غيره من الميادين الأخرى، بيد أن بعضهم الآخر، تمسكاً

منهم بتقليد قديم أيضاً مفاده الصرامة والمعارضة، كانوا يرفضون ويصمون هذه الإصلاحات بأنها خيانة للإسلام ومحاولة لجر الجماعة الإسلامية من الصلاح إلى الطلاح. فكل من هذين الرأيين وجد مساندة محترمة في صفوف الجماهير، الأول صادف تلك المساندة بشكل أخص بين الطبقات الوسطى والعليا المتفرنجة، والثاني بين صفوف الجماهير. ومن الواضح أن النتيجة المنطقية لمثل ذلك الرفض هي استبعاد صفة المسلم عن أولئك الناس الذين يسعون لفرض تلك التبديلات والإتيان بالنتائج الشرعية والسياسية لتهمة الردة ضد الحكام.

ونكتفي بهذا الخصوص بضرب مثلين اثنين ليس إلا، واحد منهما من القرن التاسع عشر والثاني من القرن العشرين. فالمثل الأول يأتينا من مدينة مكة المقدسة التي كانت وقتها جزءاً من الإمبراطورية العثمانية في نيسان عام ١٨٥٥م، إذ بدأت ترد في ذلك العام إلى المدينتين المقدستين تقارير، دقيقة جزئياً فقط، عن بعض الإصلاحات التي قيل بأن الحكومة العثمانية على وشك استهلالها بشكل يجسد ابتعاداً كبيراً عن التطبيق السائد من مثل إلغاء الرقيق الأسود ومنح المسيحيين حقوقاً متكافئة مع المسلمين وتحرير النساء. وهنا رئيس علماء مكة، وقد كان شيخاً يسمى بجمال، أصدر فتوى، أو حكماً، للتنديد بتلك البدع المطروحة التي كانت تلوكها الألسنة حيث قال: «إن الحظر على العبيد شيء يتعارض مع الشريعة. والأنكى من ذلك... السماح للنساء بالسير وهن سافرات، وإحالة حق الطلاق* للنساء وما شابه ذلك بما يتنافى مع الشريعة المقدسة النقية... فالعمل بموجب هذه المقترحات يحيل الأتراك إلى كفرة ولذلك فدمهم مهدور واسترقاق أبنائهم مشروع». وتلا الفتوى إعلان الجهاد ضد العثمانيين وقامت الثورة على سلطتهم.

---

* العصمة – المترجم.

وبحلول حزيران من العام التالي تم سحق الثورة، ولكن حكومة السلطان أخذت ذلك التحذير بعين الاعتبار واتخذت إجراءاتها الاحتياطية لإحباط انفصال الجنوب العثماني. وحينها كان لا يزال محظوراً على المسيحيين دخول المدينتين المقدستين، كما أن الحظر العثماني على استرقاق الزنوج استثني منه الحجاز لدى إذاعته في عام ١٨٥٧م. وأما تحرير النساء فما كان ليعدو الإشاعة المحض، وما كان لمثل هذا التغيير أن يخطر على بال أحد من المصلحين الأتراك أو من مستشاريهم الأوروبيين. وهكذا فثمة رسالة أرسلها المفتي العام لمدينة استنبول إلى «قاضي مكة ومفتيها وعلمائها وأشرافها وأئمتها ووعاظها» في محاولة منه لدحض هذه الافتراءات الذميمة والكاذبة، جاء فيها «لقد تناهى إلى مسامعنا وتأكد لنا أن زمرة من الأفراد الحمقى الذين تنهشهم الشهوة لطيبات هذه الدنيا قد لفقوا بعض الأكاذيب الغريبة واختلقوا الأباطيل المقززة بما مفاده أن الدولة العثمانية العلية تعمل على نشر - والعياذ بالله - أشياء من مثل حظر بيع العبيد ذكوراً وإناثاً، وحظر الأذان من المآذن ومنع حجاب النساء وستر عوراتهن، وتحيل حق الطلاق للنساء، والسعي لنيل المساعدة من أناس ليسوا من أبناء ديننا واتخاذ الأعداء أصحاب وأصدقاء لنا، وهي تلك الأمور التي لا تتعدى الأكاذيب بقصد التشهير». إن خلط الأخرق والمثير خلطاً دقيقاً مع الأشياء المرفوضة بداهة أعطى بما لا يقبل الشك النتيجة المرجوة.

المثل الثاني يتجلى بمقتل أنور السادات رئيس جمهورية مصر على أيدي أربعة مسلمين من أفراد عصابة سرية أصولية. فقضيتهم ضد السادات تتوضح بمنتهى الجلاء في البيانات التي أدلوا بها أثناء استجوابهم وفي الأدبيات التي صدرت عنهم وعن جماعات مماثلة أخرى. إن السادات كان، بالنسبة إليهم، مسلماً بالاسم ليس إلا. فبوضعه على الرف الشريعة

وتفسيراتها الصحيحة، وباعتمـاده في المجتمع والثقافـة منظومـة قانونيـة وقضائية غربية، ولذلك فإنها منظومة كفر، فقد برهن عن نفسه على أنـه مرتد. ولما كان المرتد أشنع من الغاصب وأشنع من الطاغية، لا بل وأسـوأ حتى من الحاكم الكافر، فلا مجـال إذاً لقيام ظروف تسمح بتقبـل نظـام حكمه وبطاعة أوامره. وبما إن عقوبة الردة هي الموت، وبمـا أن الواجـب الأساسي للمسلم هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فـإن الواجـب يقضي بتنفيذ تلك العقوبة. وثمة حجج مماثلة تم استخدامها لتبرير الإطاحـة بشاه إيران، ولا تزال موضع الاستخدام ضد حكومات أخرى في البلـدان الإسلامية التي ترفض قبول التأويل الراديكالي للإسلام.

إن البحوث الإسلامية القديمة التي تتناول مبررات الحرب والقوانـين الناظمة لمسيرتها تتعلق كلها تقريباً بحروب ضد الأعداء الخارجيين. ولكـن مبدأ شن الحرب على المرتد فتح احتمالات شن الحرب المشـروعة، لا بـل والإلزامية في حقيقة الأمر، ضـد عدو داخلي، وهي تلـك الحـرب الـتي تطورت في الأزمنة الحديثة إلى مبدأ من مبادئ العصيان والحـرب الثوريـة كفريضة دينية وكشكل من أشكـال الجهاد، الأمـر الـذي لـه أعمـق الجذور في الماضي الإسلامي أيضاً.

الفصل الخامس

حـــدود الطـــاعـــة

إن الآية القرآنية القائلة ﴿أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكـــم﴾ (الجزء الرابع، الآية ٤٩) هي تلك الآية التي ما فتئت تشكل المنطلق الأساسي لمعظم التعاليم الإسلامية في مضمار العمل السياسي، ولا سيما بعـــد ذلـــك الإسهاب الفضفاض الـــذي تناول مدلولاتها على مر العصـــور. فالعظـــة من هذا التوجيه عظة مزدوجة (...) ولما كان الحاكم والمحكـــوم كلاهمـــا مقيدين بالفرائض التي تفرضهـــا عليهمـــا الشـــريعة المقدســـة، فكلاهمـــا مسؤولان مسؤولية مشتركة أمام الله وأمام بعضهما بعضـــاً في آن واحـــد معاً، مع الإشارة إلى أن الواجب الأساسي والجوهري لأي فرد من الرعيـــة تجاه الحاكم هو واجب الطاعة. فتوافق الآراء الإسلامية على هـــذه النقطـــة واضح وضوح الشمس في رابعة النهار في كل الكتابات الدينيـــة والفقهيـــة والسياسية على حد سواء. وبما أن واجب الطاعة للسلطة الشرعية لا يتـــأتى من المنفعة السياسية فحسب، بل إنه فريضـــة دينية تحددهـــا وتســـتوجبها الشريعة المقدسة، فإن شق عصا الطاعة إثم وإجرام سواء بسواء.

ولكن ولا مبدأ من هذين المبدأين، أي ســـلطان الحـــاكم وطاعـــة المحكوم، مبدأ مطلق أو سائب بلا قيود. فكلاهما تحت حكم الشريعة الـــتي فرضتهما وعرفتهما ونظمتهما أيضاً. إن الحاكم قد يكون، كمـــا كـــان في العادة، حاكماً أوتوقراطياً ولكنه ليس مستبداً. فمنصبه وولايته توطدهمـــا وتنظمهما الشريعة التي تقيده هو نفسه بشكل لا يقل عن تقييدها أكثر عبيده ضعة. إن الحاكم لا يحق له تبديل الشريعة ولا يحق له، من حيـــث المبـــدأ، تأويلها، وكـــل واجبه لا يعدو الحفاظ عليها وفرضها وتوسيع الرقعة الـــتي يجب أن تسود فيها كلما سنحت له الفرصة. بيد أنه إن أخفـــق في تحقيـــق

هذه المهمات، أو إن انتهك حرمة الشريعة، يكون عندها قد استخف بواجبه وأساء إلى الجماعة الإسلامية بانتهاكه العقد الذي نصبه حاكماً عليها، الأمر الذي تترتب عليه بعض النتائج التي، هي وغيرها من أمور أخرى، قد تعود بالضرر على واجب الطاعة عند الفرد من الرعية. وحتى يكون الحاكم جديراً بهذه الطاعة يجب عليه، بناء على آراء قدماء أئمة الشرع، أن يتبوأ مركزه بشكل شرعي وأن يحكم بالعدل بين الناس. ولكن إن كان حكمه لا شرعياً أو جائراً فإنه يفقد حقه في الطاعة، وهكذا فإن الكثير من الأشياء يعتمد على تعريف الشرعية والعدالة.

إن الأحداث المنقولة عن التاريخ الإسلامي، وكلها تجد لها ما يعززها في الشرع والموروث الإسلاميين، تعكس منذ أقدم الأزمنة مبدأين متميزين بعضهما عن بعض لا بل، والحق يقال، مبدأين متناقضين، الأول منهما يتجسد بما دعوناه بالفاشية والاستكانة، في حين أن من الممكن دعوة الثاني بالراديكالية والفعالية. ولأسباب جلية كان مبدأ الاستكانة هو المبدأ السائد عادة كما كان، جراء وضوحه وغير ذلك من أسباب أخرى، موضع توثيق أفضل ودراسة أعمق. ولكن الموروث الراديكالي والفعال قديم بحد ذاته أيضاً وعميق الجذور، فضلاً عن أنه صار ينطوي على أهمية جديدة في هذه الأيام بالنظر لبروز فكرة الثورة الإسلامية، وظهور قيادات وحركات تسعى جاهدة لإنجاز تلك الثورة وتكرس نفسها لهذا المهمة.

وبمعنى من المعاني كان نشوء الإسلام بحد ذاته ثورة. لقد بدأ بتحدي الرسول للزعامة القديمة والنظام القديم في مكة الوثنية، وبلغ ذروته بتقويضهما والحلول محلهما معاً - إذ حل الرسول وصحبه محل الأول، كما حل الإسلام محل الآخر.

ففي الوقت الذي كان فيه الرأي السائد للفقهاء، يعزز الموروث الفاشي على العموم، كان هنالك دائماً اتجاه آخر في الفكر والتطبيق

الإسلاميين، ألا وهو ذلك الاتجاه الذي كان راديكاليـاً وفعـالاً، لا بـل وكان حتى ثورياً في بعض الأحيان. وإن هذا الموروث قديم وعميق الجذور، شأنه بذلك شأن الموروث الأول. كما أن من الممكن ملاحظة تحركاته عـبر القرون في كل من الفكر السياسي الإسـلامي وفي الأفعـال السياسـية للمسلمين. ولقد كان من البداهة بمكان لشرّاح كلا هذيـن الموروثـين أن ينظروا لسيرة الرسول وتعاليمه للاسترشاد بهـا واسـتلهامها، إذ انصـب اهتمام كلا الفريقين على الأفعال السياسية الـتي وجـد الرسـول نفسـه مضطراً للإقدام عليها بغية إنجاز مهمته الدينية. ففي الوقت الذي نظر فيـه الفاشيون إلى الرسول الحاكم، كرئيس للدولة يمارس سلطة الحكـم علـى جماعته في المدينة المنورة، نظر الراديكاليون إلى بداية الرسول، وقتمـا كـان منهمكاً بقيادة حركة معارضة للأوليغارشية الوثنية في مكة.

وعلى الرغم من أن هذه المعارضة كانت دينية بـالأصل وأخلاقيـة بالجوهر فإنها لبست ولابد لبوس الفعل السياسي. وبهـذا الإدراك الحسـي بدأ الرسول كقائد معارضة ضد النظام القائم في مكة، ووجد نفسه من ثـم مضطراً لمغادرة موطنه إلى مكان آخر، أي إلى المدينة، حيث شـكل فيهـا في الوقت المناسب ما يمكن أن يدعى «بحكومة في المنفى» وفق اللغة السياسية الحديثة، وتمكن بعدئذ من العودة من هناك إلى مكة وتحقيق أهدافه الحقيقية - أي تقويض الوثنية والنظام الوثني واستبدالهما بالإسلام وبنظـام إسـلامي جديد. ففي هذا الميدان، كما في غيره من الميادين الأخرى، كانت النظرة إلى الرسول على أنه القدوة - أو الأسوة الحسنة وفق المصطلـح القرآنـي، أو «النموذج الريادي» وفق مقولات اللغة السوسيولوجية الحديثـة. فسـيرته ضربت ذلك المثل الذي حاول تقليده العديد من الطامحين للسلطة السياسـية في أزمنة لاحقة، إذ حالف النجاح بعضهم في حين مني بالفشـل بعضهـم الآخر. فالعباسيون الذين ذهبوا شرقاً إلى إيران ليعودوا من ثم إلى العـراق،

والفاطميون الذين وصلوا مصر من خلال اليمن وشمال أفريقيا، كانوا كلهم يحاولون تكرار السيرة النبوية في سلسلة معارضتها ونضالها وهجرتها وعودتها من المحيط إلى المركز. وعلاوة على ذلك كان هنالك العديد من القياديين اللاحقين، بمن فيهم بعض القياديين الحديثين جداً، ممن حاولوا الإطاحة بحكامهم والحلول محلهم احتذاء بمسيرة مماثلة.

لقد عثر الراديكاليون، مثلهم مثل الفاشيين، على آيات قرآنية وأحاديث نبوية لتوكيد الدروس التي استقوها من سيرة النبي. فهنالك عدة آيات في القرآن، ولا سيما تلك الآيات التي تتحدث عن فرعون مصر، يأمر فيها الله شعبه بعدم طاعة الحكام الوثنيين والشريرين. ﴿فاتقوا الله وأطيعون، ولا تطيعوا أمر المسرفين، الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون﴾ (الآيات: ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، سورة الشعراء، الجزء التاسع عشر).

إن مضمون هذه الآيات ومثيلاتها، أي انعدام واجب الطاعة للحكام الآثمين والحض على نقيضه أي على واجب عصيانهم، لمضمون يجد له ما يعززه بالاستشهاد بعدة أحاديث نبوية مراراً وتكراراً.

إن الموروث الراديكالي الذي يتمثل بسيرة النبي وتعاليمه واصل حضوره بما كان المؤرخون اللاحقون يدعونه في العادة بالغزوات، أو بما كان الموروث الإسلامي يسميه بالفتوح "Openings". فالنظرة إلى هذه الفتوحات لم تكن هي النظرة نفسها إلى غزوات بمعناها السوقي، أي حيازة أقاليم جديدة، بل كانت على أنها تقويض أنظمة كفر وسلالات لا شرعية و«تفتيح بصائر» شعوبها على وحي ودين جديدين. ففكرة نظام قديم بائد يجد المرء تعبيراً شيقاً عنها في ذلك الدعاء الديني الذي حمله إنذار وجهه كما قيل أحد القادة العرب المسلمين إلى أمراء فارس إذ جاء فيه: «الحمد لله الذي قوض نظامكم وبدّد خططكم الأثيمة

وقطّع أوصال وحدتكم». وهكذا فإن استعمال المصدر «فتْح» يماثل استعمال القرن العشرين للفعل «أعتق»، لا بل ويحل محله أحياناً الفعل «حرّر» في الكتابات العربية الحديثة عن التاريخ الإسلامي الغابر. وأما الفعل العربي «غلب»، بمعنى التقويض بواسطة قوة عاتية، فيرد أحياناً في الروايات القديمة عن الفتوحات الإسلامية بمضمون العمليات العسكرية الفعلية حصراً ودون سائر غيرها من العمليات الأخرى. فللتعبير عن الفتوحات ككل وإقامة نظام جديد جرت العادة على استخدام مصطلح «الفتح أو الفتوح»، وأما المصطلح «غلب» فيجري استخدامه عادة للتعبير عن غزو البلدان الإسلامية أو إعادة غزوها على أيدي جيوش لا إسلامية.

ومن الواضح أن ما يكمن خلف هذا الاستخدام هو مفهوم العدالة أو الشرعية الجوهريتين اللتين ينطوي عليهما الزحف الإسلامي وعدم شرعية التراجع الإسلامي أمام زحف الكفار وغزوهم. وهذا المفهوم يتسق مع المبدأ الإسلامي المشهور الذي مفاده أن لدى كل طفل نزعة كامنة كي يكون مسلماً، بيد أن ذويه قد يجعلون منه إنساناً يهودياً أو مسيحياً أو زارادشتياً. وهكذا فإن زحف قوة إسلامية لزحف فتوح أو تحرير ابتغاء إفساح المجال على أوسع نطاق أمام هذه النزعة القدسية الدفينة.

إن روح الفعالية هذه تجد الكثير مما يفصح عنها في الأدب الإسلامي، ولا سيما في الوصايا القرآنية التي تحض على عدم طاعة الحكام الفاسقين والمسرفين الذين يعيثون فساداً في هذه الحياة الدنيا، وفي الأحاديث النبوية بالشكل الذي يفيد انعدام وجوب الطاعة في المعصية - أي حين تتناقض أوامر الحاكم مع الوصايا الإلهية.

فإذا كانت الآيات تشير إلى حكام من غير المسلمين فإن الأحاديث النبوية تتوجه مباشرة كما يبدو إلى الآثمين من أصحاب السلطة المسلمين.

فالفرد من رعية المسلمين مدين بالطاعة الكاملة والمباشرة حيال الحاكم الشرعي، ولكن إن كان ذلك الحاكم يفتقر إلى الشرعية أو إن افتقدها نهائياً يتلاشى حق الطاعة، لا بل وحتى يحل محله واجب العصيان. ولكن لا الفعالين ولا المستكينين أيضاً، سواء بسواء، خطر على بال أي منهم أن يجيب، أو حتى أن يتساءل عن ذلك السؤال العويص الذي يطرحه على نفسه أي محام قانوني عصري، ألا وهو: من الذي يقرر، وبأية إجراءات، ما إن كان الحاكم غير شرعي أو ما إن كان قد صار أثيماً، حتى يفقد حقه في الحكم وفي مطلب الطاعة؟.

إن المعضلة العملية كانت تتقرر بالطبع، والحق يقال، بالتحكيم في النزاع السياسي، أو بأشكال أخرى حسب مقتضيات الظروف. وهنالك فيض كبير من الأدلة، النظرية والتاريخية في آن واحد معاً، عن الكيفية التي عالج بها المسلمون هذه المسألة وعن ماهية الحجج التي انطرحت للدفاع عن نظام من الأنظمة أو للمطالبة بالإطاحة به. وإن ما ينطوي على أهمية خاصة يتجسد بتلك الحلول التي طرحها الكتاب المسلمون للمشكلة العامة المتمثلة بانتصار الثوريين: أي كيفية تبرير عصيانهم وإضفاء مسحة الشرعية على اقتناصهم السلطة، وتفادي فتح الطريق، في الوقت نفسه، أمام الآخرين الذين قد يعن على بالهم الإقدام على عمل مماثل ضدهم.

بالنسبة للرسول وأوائل المسلمين لم تكن هذه المشكلة مطروحة البتة لأن معيار الشرعية كان التفويض الإلهي الممنوح من خلال الوحي. فبأمر من عند الله هاجم الرسول حكام مكة وأطاح بهم، وبأمر من عند الله تشبث بزمام السلطة لمكافحة كل من تسول له نفسه مقاومة سلطته أو تقويضها. وحتى بعد وفاة الرسول لم تكن هذه المشكلة مطروحة، لحين من الزمن، أمام المسلمين المؤمنين إذ إن معيار الشرعية كان الإيمان بدين الله والحفاظ على شرع الله. فالهدف الموضوعي للفعل السياسي

والعسكري كان تقويض الكفر الذي لم يكن بحد ذاته شـرعياً واستبداله بالإسلام الذي من خلاله وحده خلع الله الشرعية على الحكام. ولكن هذه المشكلة اتخذت طابعاً حقيقياً حين استحال الصراع لا إلى صراع ضد الوثنيين والكفار، بل ضد المسلمين بعضهم بعضاً، أي حين صارت القوة تطيح بهذا الحاكم أو النظام الإسلامي وتحل محله ذاك. فخلال الحروب الدينية والسياسية التي شهدتها أوائل عصور التاريخ الإسلامي صارت الشرعية مسألة ملحة جداً، علاوة على أن مفهومي الاغتصاب والطغيان وجدا لهما تعابير شتى في الأحاديث السياسية الإسلامية.

ومن الجدير بالذكر أن التاريخ الإسلامي يتكشف عن العديد من الثورات، الناجحة والخائبة معاً، ولكن لم يكن هنالك أي مصطلح إيجابي للتعبير عن استخدام القوة لاستبدال نظام بنظام آخر إلى أن جاءت الأزمنة الحديثة وبدأ يتسرب إلى داخل الفكر السياسي الإسلامي ومفرداته اللغوية تأثير الثورة الفرنسية وغيرها من الثورات الأوروبية التي لحقتها.

إن المفردات اللغوية التي درج استعمالها قديماً تتضمن مصطلحات للتعبير عن السخط على الثورة والعصيان والتمرد والتخريب، وعلى القلاقل من أنواع شتى. ومن أعم المصطلحات مصطلح «الفتنة» بمعناها الأصلي للتعبير عن «الاختبار أو الإغواء» وغالباً في مضمار الجنس. فهذه الكلمة ترد مراراً في القرآن في تلك القرائن التي تدل على النظر إلى الإغواء من منطلق السياسة العامة لا من منطلق الاعتقاد أو الامتثال الخصوصيين - أي إغواء لإبداء السخط لا للانشقاق. ﴿واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل.... وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله...﴾ (القرآن، الجزء الثاني، السور ١٩١، ١٩٢، ١٩٣). وأما مصطلح «الفتنة الكبرى» فقد برز بخصوص مقتل الخليفة الثالث عثمان في عام ٦٥٦ وما تلاه من حرب أهلية مريرة

وطويلة بين فريقين من المسلمين. فالفريق الأول كان يرى في ذلك الخليفة طاغية، وفي مقتله عقاب له على ذلك، في حين أن الفريق الثاني كان يرى فيه حاكماً شرعياً وفي مقتله جريمة قتل. وهكذا فقد صارت كلمة الفتنة مصطلحاً من أعم المصطلحات للدلالة على أي تحد خطير، فكري أو عسكري، للنظام القائم، مع العلم أن استعماله كان سلبياً على الدوام، أي أنها ما كانت لتنعت إلا الحركات التي يقودها المعارضون، وآلت من ثم إلى الفشل بحكم الظروف، وذلك لأن الحركة الناجحة تنأى بنفسها، نظراً لنجاحها، عن نعت الفتنة وتصير عهداً، أو فتحاً، جديداً. فالفتنة كانت ذلك المصطلح الذي استخدمه الكتاب المسلمون الأوائل الذين بحثوا الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩م، والذين عبروا عن مقتهم لها. وحين طفق الكتاب المسلمون يتحدثون، إبان القرن التاسع عشر، عن الثورات بمزيد من المحاباة اضطروا لنحت كلمات جديدة أو لتحوير كلمات قديمة للدلالة عليها. لقد استعمل الأتراك العثمانيون، ومن بعدهم الفرس كلمة «الانقلاب» التي هي بمثابة المصدر الذي يعني حرفياً «التعاقب». ففي العربية حازت كلمة انقلاب على معنى سلبي إلى حد ما وبمضمون الانقلاب العسكري أو محاولة الانقلاب العسكري، في حين إن المصطلح الإيجابي للانقلاب الناجح كان كلمة ثورة التي كانت تعني في الاستعمالات القديمة مختلف أنواع التمرد أو الاضطراب أو العصيان أو قدوم عهد جديد، بيد أنها صارت في هذه الآونة بمثابة المصطلح العربي الشائع للدلالة على الثورات الناجحة أو الأثيرة على النفوس.

إن أقرب الموارد لمصطلح إيجابي للتعبير عن استبدال نظام بالقوة كان، كما درج استعماله قديماً في العربية، نعت «الدولة» الذي معناه الحرفي، كما أسلفنا، هو «التعاقب»، والذي تطبق على الإطاحة بالأمويين وحلول العباسيين محلهم في الخلافة، ولكن هذا النعت سرعان ما احتاز له

على معنى الحكومة، واحتفظ بهذا المعنى عندئذ، وفقد نهائياً مضمونه الثوري السابق.

فاللغة السياسية الإسلامية قدمت سلسلة واسعة من الألقاب التي اعتمدها في أزمنة مختلفة أولئك الحكام الذين كانوا يدعون الشرعية، وعلاوة على ذلك فهنالك مفردات كثيرة للدلالة على أولئك الحكام الذين كانت النظرة إليهم، بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة، بأنهم غير شرعيين. إن أول نموذج للحاكم غير الشرعي هو بالطبع الحاكم الكافر الذي يقمع، خاصة لا حصراً، أنبياء الله ومريديهم من المؤمنين. فعلى هذه الشاكلة كان فرعون وهامان وغيرهما من الشخصيات الأخرى التي جاء على تصويرها القرآن، وعلى هذه الشاكلة أيضاً كان الزعماء والحكام الجاهليون الذين أطاح بهم النبي محمد أو أدخلهم في الدين الإسلامي في شبه الجزيرة العربية. فالألقاب التي كان يستعملها الزعماء العشائريون والحكام المحليون في شبه الجزيرة العربية زمن الجاهلية، لم يكن لها أي مضمون ذميم في الاستعمال الإسلامي، ولذلك فإنها خضعت، إن جاز القول، لعملية تطهير ودمج في اللغة السياسية التي درجت في شبه الجزيرة العربية حتى بعد ظهور الإسلام. لقد بقي اسم فرعون حتى هذا اليوم رمزاً ونموذجاً للحاكم الجائر والآثم والمعادي للإسلام. وأما الملوك المسيحيون، الذين واجههم أوائل المسلمون خارج شبه الجزيرة العربية فقد حظوا، لكونهم أهل كتاب ووحي، بمنزلة أسمى إلى حد ما، ونالوا شرف الإشارة إليهم بمصطلحات تنم عن الحياد لا بل وحتى عن الاحترام، من أمثال لقب الصاحب أو العظيم أو بألقابهم الخاصة من مثل النجاشي في الحبشة والقيصر في استنبول.

إن من أكثر المصطلحات شيوعاً واستعمالاً لنعت الحكام غير المسلمين، سواء قبل محمد أو خارج إطار العالم الإسلامي، كان مصطلح

الملك الذي كان مضمونه في الأزمنة الإسلامية القديمة ينطوي، كما رأينا على ما يكفي من الذم لإطلاقه على الحكام غير المسلمين. ولكن بعد مرور حين من الزمن، وبعد أن اكتسى هذا النعت مقداراً معيناً من الشرعية ضمن العالم الإسلامي، درجت عادة إطلاق نعوت أخرى أقل مداهنة على ملوك الكفار، فضلاً عن إطلاق بعض هذه النعوت أيضاً على الملوك المسلمين الذين كانت النظرة إلى شرعيتهم بأنها منقوصة. وثمة مصطلح درج استعماله في بعض الأحيان هو الطاغية أو الطاغوت الذي اشتق من جذر ورد مراراً في القرآن، والذي ينطوي مضمونه على الوقاحة والعجرفة، أي على الاستخفاف بشرع الله ومعاداة رسل الله - فهذا المصطلح باختصار ما هو إلا نوع من المقاربة الإسلامية لفكرة الغطرسة اليونانية. وإنه يرد في القرآن نعتاً لفرعون وغيره من الوثنيين الذين تحدوا كلمة الله ونالوا العقاب المناسب. ولقد أطلق هذا النعت، في العصور الإسلامية، على أولئك الحكام الذين كانت شرعيتهم مرفوضة لهذا السبب أو ذاك. ففي عام ٧٦٢، مثلاً ورد هذا النعت في خطبة بمكة على لسان المطالب العلوي بالخلافة محمد ذي النفس الزكية حين ندّد بمنافسه الظافر المنصور، الخليفة العباسي، ووصفه قائلاً: «هذا الطاغية عدو الله». ومنذ ذلك الحين درج استعماله على ألسنة الشيعة في أحاديثهم عن الحكم السني، وشاع في كتب العديد من الكتاب المسلمين في أحاديثهم عن الأباطرة البيزنطيين. وبعد حين من الزمن ذاع استعماله في شمال أفريقيا لوصف الملوك المسيحيين في أوروبا، بيد أن الكتاب العرب الشرقيين ثابروا على استخدام مصطلح الملك لهذا الغرض فقط.

وأما حكام الدول المسيحية التي أسسها الصليبيون في الأقاليم الإسلامية فما كانوا جديرين حتى بهذا اللقب. إذ أنهم مجرد «متملكين» أي أشباه ملوك ولا ملوك ولكن الملوك الذين جاؤوا من

أوروبا حظوا بهذا النعت كريتشارد قلب الأسد على سبيل المثال، في حين أن ملك قبرص، كما يشرح لنا القلقشندي، دعي بالمتملك «لأن المسلمين كانوا قد فتحوا قبرص من قبل ومن ثم تغلب عليهم المسيحيون في تلك الجزيرة وحكموها. وهذا هو السبب لدعوة المنتصر بالمتملك لا بالملك».

إن العرف العثماني احتفظ بالمصطلحات الإسلامية القديمة، مع شيء من التحوير. وهكذا فالملوك المسيحيون ما كان واحدهم يدعى بالملك بل بنعت "Kiral" الذي هو عبارة عن كلمة من أصل أوروبي أوسط. ولقد كان العثمانيون في غاية الإحجام عن استعمال أي لقب إسلامي، حتى الألقاب ذوات الأصل الإيراني أو التركي، لإطلاقه على غير المسلمين، وما كانوا يخلعون مثل ذلك اللقب إلا تحت الضغط. ولقد كانوا يفضلون استعمال مصطلح "Kiral" ومؤنثه(Kiralice) ويلحقونه أحياناً، وفق إجراء عثماني شائع، بجلجلة بذيئة هي "Kiral bedfial" أي (الملك الآثم).

وبهذا المضمار هنالك تناقض شيق بين العرفين العثماني والفارسي. فحكام فارس، الذين كانوا ينعتون أنفسهم بلقب الشاهنشاه، كانوا يعمدون في العادة إلى إطلاق لقب كانوا يرون فيه لقباً أدنى من لقبهم على الملوك الأوروبيين ألا وهو لقب «بادي شاه». ولكن العثمانيين الذين كانوا يطلقون هذا اللقب على أنفسهم كانوا على شيء من المنطق بعد استخدامه لمخاطبة الملوك الأوروبيين. ولكن هذا الامتناع تحول إلى مشكلة عويصة في العلاقات الأوروبية العثمانية. وبناء على قول فرنسي مأثور فإن أول من خلع لقب بادي شاه كان السلطان سليمان الكبير حين خلعه على الملك الفرنسي فرانسوا الأول، وكانت النظرة إلى هذه الواقعة على أنها انتصار للدبلوماسية الفرنسية. ولكن الدليل على هذا الأمر دليل واه لأن هنالك بعض الوثائق التي يدعى فيها الملك الفرنسي، كغيره من الملوك

الأوروبيين، بلقبKiral ، أو أحياناً حتى بلقب أدنى من ذلك ألا وهو لقب «البيك Bey». ولكن هذا اللقب أطلق، رسمياً على إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة، الذي كان فيما مضى يدعى بملك فيينا، في التوقيع على معاهدة، زيتفا تووروك في عام ١٦٠٦ وذلك لأنها كانت المعاهدة الأولى بين العثمانيين وقوة أوروبية لم يتمكن فيها السلطان المنتصر من فرضها على عدو مهزوم، بل كانت موضع مفاوضات بين ندّين. وعلاوة على ذلك فقد فرضت هذا اللقب كاثرين إمبراطورة روسيا في معاهدة كوجوك كيناركا في عام ١٧٧٤ والتي وضعت حداً لحرب روسية تركية كانت فيها الهزيمة النكراء من نصيب الأتراك. فمنذ ذلك الزمن فلاحقاً صار تطبيق الألقاب الأوروبية على الحكام المسلمين، لا الألقاب الإسلامية على الحكام الأوروبيين، هو الضالة المنشودة والممنوحة بكل طيبة خاطر، كرمز من رموز الاستقلال والمساواة.

إن النموذج الأول للحاكم الإسلامي الشرعي هو بالطبع الإمام أو الخليفة، أي الرئيس الشرعي للأمة التي كانت عبارة عن الجماعة السياسية الدينية الإسلامية. وبما أن الحاكم كان له ملء الحق بتعيين أناس ليتصرفوا باسمه، فإن واجب الطاعة اتسع ليشمل كل أولئك الولاة والموظفين الرسميين الذين كانوا يمارسون السلطة على خير ما يرام نيابة عنه. ولقد كان الفقهاء يصرون في قديم الزمان إصراراً شديداً على ضرورة توفر الشرعية والعدالة. فالمقصود بالشرعية كان مفاده أن الحاكم جدير ومؤهل لتبوء المنصب الذي يشغله، وأنه تبوأه بأسلوب شرعي، وأما المقصود بالعدالة فقد كان مفاده إن الحاكم يحكم وفق الشرع الإسلامي المقدس. فلئن كان يفتقر إلى الشرط الأول فهو عندئذ غاصب، ولئن كان يفتقر إلى الشرط الثاني فهو طاغية.

وفي غضون قرون العصور الوسطى طرأت تبـدلات هامـة علـى تعريفي الشرعية والعدالة، ومن ثم على تعريفـي الاغتصـاب والطغيـان. فالشرط الأول، أي الشرعية في ضـوء المؤهلات وأسلوب بلوغ السـلطة، طفق يتقلص رويداً رويداً إلى ذلك الحد الذي أبقاه مقصـوراً، بالنتيجـة، على أمرين اثنين هما السلطة والإسلام وحسـب. فما دام الحاكم يمتلـك القوة العسكرية الضرورية للإمساك بالسلطة والتشبث بها، وما دام يديـن بدين الإسلام، مهما كان تدينه ضئيلاً ومهما كان اسمياً، فقد كان ذلـك كافياً لاستمرار سلطته. ومن الجدير بالذكر أن بعض الفقهاء كـانوا علـى أتم الاستعداد للإقدام على خطوة إضافية والإقرار بشـرعية حـاكم مـن غير المسلمين، شريطة أن يكون قد سمح للمسلمين بممارسـة شـعائرهم الإسلامية فقط، بيد إن مثل هذا الإقرار كان اسـتثنائياً، وكـان مرفوضـاً في العصور القديمة.

وما أن تلاشت الأهمية عن مسألة المؤهلات والوصـول المشـروع للسلطة حتى تحول اهتمام الفقهاء من الأسلوب الـذي حمـل الحـاكم إلى السلطة إلى الأسلوب الذي كان يمارسها به. فالدروس المريرة المستفادة مـن أزمنة الفتن والاضطرابات، وقد وجدت لها ما يعززها في ازدهـار التقـاليد الفاشية للمجتمعات القديمة في قلب الديار الإسلامية في الشرق الأوسـط، أفضت إلى ما صار بالنتيجة مبدأً جديداً لدى المسلمين - ألا وهـو أن أيـة سلطة، مهما كان أسلوب حيازتها، كانت سلطة سارية المفعول شرعياً مـا دامت تحافظ على الحد الأدنى الأساسـي للشـرعية، أي علـى احـترام الشعائر الإسلامية المشروعة. وبهذه الطريقـة فـإن الشـرط الثـاني، أي الحكم بالعدل بين الناس، ذوى بدوره أيضـاً دون أن يـؤول إلى الـزوال نهائياً، لا بل إنه تقلص، والحـق يقـال، إلى ذلـك المطلـب الأساسـي الوحيد - أي القبول بممارسة الشعائر الإسلامية الأساسية علناً، والمحافظـة عليها وعلى المبادئ الأخلاقية.

وفي الوقت الذي تراخت فيه القيود على حكم الفرد المطلق، تعزز فيه بالمقابل واجب الطاعة على الفرد من الرعية. فهذا ابن بطة، وهو فقيه من فقهاء القرن العاشر ومن المذهب الحنبلي، يعلق قائلاً: «عليكم بالإقلاع والامتناع عن إشعال فتيل الفتنة، وعليكم ألا تشهروا السلاح بوجه الأئمة حتى لو كانوا ظالمين. فالخليفة عمر، رحمه الله، قال: «إن كتم الحاكم أنفاسكم تحلوا بالصبر، وإن جردكم من ممتلكاتكم تحلوا بالصبر». كما أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، قال لأبي ذر: «عليك بالصبر، حتى لو كان الحاكم عبداً حبشياً».

إن هذين الحديثين المنسوبين أولهما لأحد الخلفاء وثانيهما للرسول نفسه حديثان منحولان بدون أدنى ريب. ولكنهما يردان على سبيل الاستشهاد مراراً وتكراراً ولأسباب واضحة – ألا وهي توفير السلطان الفقهي لبعض المبادئ التي كثر ترددها في هذه الآونة: أي ضرورة تقديم الطاعة العمياء الراسخة للحاكم مهما كان جائراً، وتقديم الطاعة لوكلاء ذلك الحاكم مهما كانت أقنعتهم مزيفة.

وفي حين أن الكتاب يتكشفون عن دراية تامة باحتمال تعسف حكم الحكام وسوء إدارة الولاة، فإنهم يصرون على الرغم من ذلك على وجوب تأدية الطاعة، حتى لحاكم طاغية، تفادياً لقيام آثام أعتى كالفتنة والفوضى. ولذلك فهم يقترحون مختلف أنواع المسكنات التي من الممكن إغراء الحكام بها كي يحكموا بالعدل، كإسداء النصح والوعظ، والتي تفيض بالتحذيرات الدينية حول ضرورة توفر الأمانة والولاء والتقى لدى المسؤولين في الدولة.

ولما كان الكتاب السياسيون ذوو المنطلقات الأدبية أو الإدارية لا يشعرون بعناء كبير في التعامل مع مبدأ الخضوع المطلق للسلطة، فإن الفقهاء ورجالات الدين يعكسون هماً مختلفاً جداً، إذ إن من الواضح

أن الرغبة لديهم بإرخاء حدود السلطة أو توسيع حدود الطاعة أقل مما هي عليه لدى أولئك الناس المتعاملين مع وقائع الحياة. ولكن حتى في الأدب الديني تتجلى أيضاً وطأة ضرورات الحياة السياسية بالنتيجة. فلم يكن من اليسير على الفقهاء أن يتقبلوا مبدأ الخضوع الأعمى للطغيان، كما أن العبارات التي يعبرون بها عن قبولهم لذلك المبدأ تتكشف في غالب الأحيان عن كروب عظيمة. لقد كان المتبحرون في الشريعة المقدسة أناساً يندفعون بوحي قناعة دينية عميقة وهدف أخلاقي عميق. فمقولاتهم عن ضرورة الإذعان للاضطهاد كان لها أساسها المنطقي الخاص، كما أنها كانت على تناقض صارخ مع مداهنات سمّار البلاط، وذرائعية البيروقراطيين وانتهازية رجالات الدين الرسميين. فحتى النظام الظالم يجب طاعته، على حد قول علماء الدين، لأن البدائل أدهى وأخطر، وما من طريقة أخرى غير هذه الطريقة للحفاظ على فرائض الإسلام الدينية والشرعية.

إن طبيعة هذه المعضلة والأسباب الموجبة للموقف منها وردت بمنتهى الصراحة على ألسنة سلسلة من الفقهاء ورجالات الدين. فحتى في زمن يعود به القدم إلى القرن العاشر تنطح ابن بطة، الكاتب الآنف الذكر، لتوضيح هذه النقطة على أشد ما يكون التوضيح إذ كتب يقول: «لقد اتفق كل العلماء بالإجماع على أن صلاة الجمعة والعيدين وطقوس منى وعرفات، وشن الحرب على الكفار، والحج وتقديم الأضحيات كلها أمانة في عنق أي أمير فاضلاً كان أم فاسقاً، ولذلك فإن الشرع يقضي بدفع الخراج للأمراء والزكاة والعشر، ويحلل الصلاة في المساجد التي يبنونها والسير على الجسور التي يقيمونها. وعلى نحو مماثل فإن البيع والشراء وكل الأنواع الأخرى من المتاجرة، والزراعة وكل الحرف، في كل زمان وفي ظل أي أمير مهما كان، كلها شرعية وحلال وفق كتاب الله

وسنة رسول الله. فإن ظلم الظالم وطغيان الطاغي لا يؤذيان الإنسان الذي يحافظ على دينه ويراعي سنة رسوله، شريطة أن يتصرف هو نفسه وفق أحكام الكتاب والسنة، وهذه الحالة تماثل حالة إنسان يعيش في ظل إمام عادل ويعقد صفقة بيع منافية للكتاب والسنة، فإن عدالة إمامه لن تجديه فتيلاً. وعلى هذه الشاكلة فإن من المشروع اللجوء إلى الأحكام القضائية لقضاتهم، وضمانة فرض العقوبات والقصاص، والسعي لنوال التعويض عن المظالم من أميرهم أو سلطات شرطتهم، وتأدية الطاعة لأي مسؤول يعينونه.. إلا في معصية الله العظيم، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية خالقه».

وهذه الحجة الأساسية نفسها واردة، وحتى بمزيد من الزخم والحماسة، في كتابات الإمام والفيلسوف الغزالي الذي كتب حوالي نهاية القرن الحادي عشر قائلاً: «إن التنازلات التي تتنازل عنها ليست من الأشياء الطوعية في شيء، بل إن الضرورة قد تجعل من الحرام حلالاً. فنحن نعلن أن أكل الجيفة من المحرمات ولكن الأسوأ منها أن يموت الإنسان من الجوع. وإذا لم يوافق أي إنسان على هذا القول، ويعتنق الرأي القائل إن الإمامة قد ماتت في زماننا هذا، لعدم وجود أي واحد بيننا فيه المؤهلات الضرورية لها، ويتشبث برأيه هذا ويعجز عن الحلول محل الإمام، يحق لنا عندئذ أن نسأله: أيهما أفضل لنا الإعلان عن إلغاء عمل القضاة وعن أن كل التوثيقات غير نافذة المفعول، وأن كل الزيجات لا يمكن عقدها شرعياً، وأن كل أعمال الحكومة في كل الميادين باطلة ولاغية، وأن تترك كل الأمة تعيش حالة فسوق - أو الإقرار بأن الإمامة موجودة بالفعل ومن ثم فإن كل التعاملات والتصرفات الإدارية نافذة المفعول، مع التسليم جدلاً بواقع الظروف القائمة حالياً وبالضرورات التي تفرضها الأزمنة الراهنة ؟» فهذه الحجة كلها موجزة في قول مأثور

يرد على سبيل الاستشهاد به في أشكال شتى، ويفيد أن الطغيان أفضل من الفوضى.

إن الفقهاء ورجالات الدين لم يتظاهروا البتة، في مواعظهم لصالح مبدأ الخنوع هذا، لا بمحبة النظام المدروس ولا باحترامه، علاوة على أنهم لم يقوموا بأدنى المحاولات للتستر على جوره. ففي إحدى الفقرات التي كثيراً ما يستشهد بها الدارسون الحديثون، والتي وردت بقلم ابن جماعة، وهو ذلك الفقيه السوري الذي عاش في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر، يتجلى الموقف من ذلك المبدأ على أوضح ما يكون حيث جاء فيها: «في ذلك الوقت الذي يفتقر إلى وجود أي إمام وينشد فيه الإمامة إنسان غير كفء لها، ويجبر الناس على قبوله بالقوة وبسطوة عساكره، مع غياب البيعة عنه أو وراثة السلطة، يجب عندها مبايعته بالقوة ويصبح واجب طاعته إجبارياً، وذلك بغية الحفاظ على وحدة المسلمين وصيانة الوفاق فيما بينهم. ويبقى هذا القول صحيحاً حتى لو كان ذلك الإنسان بربرياً أو فاسقاً وذلك استناداً إلى أفضل الاجتهادات. فحين يجري التعاقد على الإمامة بالقوة كما قلنا لهذا الإنسان، وبعدئذ يقوم إنسان آخر وينتصر على الأول بقوته وعساكره، عندها تتم عملية خلع الأول وتنصيب الثاني إماماً لصالح رفاهية المسلمين والمحافظة على وحدتهم، كما بيّنا». إن هذه السطور تتكشف بمنتهى الجلاء عن عمق ذلك القنوط الذي يشعر به أي مراقب نزيه وورع للمشهد السياسي الذي كان يعيشه في زمانه.

فمن حيث المبدأ أي حاكم مسلم تنقصه المؤهلات الضرورية أو لا يكون اختياره أو تعيينه متسقاً مع الشرع يكون غاصباً. لقد بقي هذا الموقف يشكل عند الشيعة مسألة عويصة وذلك لأن الحكام السنة، كونهم ليسوا من سلالة علي و لم يكن تعيينهم من قبل أحد أحفاد علي، حكام غاصبون.

ولكن عند المسلمين السنة صارت السلطة الفعلية، كما أشير آنفاً، بمثابة المؤهل الكافي. ففي عبارة وردت على ألسنة فقهاء المذهب المالكي في شمال أفريقيا جاء فيها: «الطاعة شيء واجب لكل من تسود سلطته». وهكذا فإن من الواضح أن الحاجة لم تعد تقضي بأن يكون الحاكم من قريش، قبيلة النبي، مثلما تفرض معظم الصيغ الفقهية، ولم تعد تقضي أيضاً بأن يكون متمتعاً بالمؤهلات المطلوبة شرعياً كرجاحة العقل وسداد الرأي والقوة البدنية والحكمة والشجاعة، بل صار يكفيه أن يكون قادراً على التشبث بالسلطة وحفظ النظام.

إن بعض الطوائف، وأقلية من بين فقهاء السنة، تعتمد شرطاً إضافياً يستوجب ألا يكون الحاكم من أهل البدع ولا من أهل الفسق. فبناء على رأي البقيلاني، وهو فقيه من فقهاء القرن العاشر، يفقد الحاكم حقه في الحكم إن كان من إحدى هاتين الفئتين إذ يفتقد بذلك أهليته الشرعية. وهذا الواقع نفسه ينطبق على الحاكم إن صار خرفاً أو حلّت فيه عاهة جسدية أخرى. فلقد كانت وجهة نظر معظم السنة أن طاعة الحاكم أمر واجب حتى لو كان فاسقاً، مع أن بعض الهيئات كانت تتجاوز هذا الشرط وتجيز عدم انطباقه على ولاة الحاكم إن كانوا فاسقين.

ولكن أمثال هذه القيود كان مآلها، على العموم، إما الإسقاط صراحة أو التجاهل ضمناً، باستثناء شرط واحد ظل ساري المفعول دون سواه - ألا وهو أن يحكم الحاكم بين الناس بالعدل. وهكذا فإن فكرة الغاصب فقدت معناها في حين أن فكرة الطاغي بقيت ماثلة للعيان. فقصارى القول، حين كانت تبرز بعض التحديات على أسس دينية في وجه الحاكم، فإن تلك التحديات لم تكن لتستند على الأسلوب الذي تسنم به السلطة وإنما على الأسلوب الذي كان يمارس به تلك السلطة - أي لا على الاغتصاب بل على الظلم.

إن حكم الكافر حكم لا شرعي بالتحديد وذلك لأن الإسلام وحده هو الذي يخلع الشرعية على نظام الحكم. ولكن غياب الشرعية، عن الحاكم المسلم أو الحاكم الكافر سواء بسواء، لا يعني بالضرورة غياب العدل. فهل من الممكن إذاً لحاكم غير مسلم، كالحاكم المسلم الغاصب، أن يعوض عن لا شرعيته في تسنم السلطة بالعدل الذي يمارسها فيه؟ وهل من الممكن لمثل هذا الحاكم، في زمن صار العدل فيه هو المعيار الوحيد الباقي للرضى عن نظام من الأنظمة، حتى لو لم يكن مسلماً أن يطالب رعاياه المسلمين بالطاعة وفق ما جاء في الشرع الإسلامي؟ لقد اختلفت الأجوبة الإسلامية على هذين السؤالين، نظرياً وعملياً، في جميع العصور الإسلامية وفي ذلك العالم الإسلامي المترامي الأطراف.

إن خضوع المسلمين لحكم لا إسلامي لم تكن مشكلة مطروحة على أوائل المسلمين ولا على من أسسوا المذاهب الفقهية واللاهوتية العظمى، ولم تنل من اهتمامهم إلا النزر اليسير. ففي غضون القرنين الأولين لم يكن هنالك أي سبب وجيه يجعل المسلمين يشكون في أن التقدم الظافر للجيوش الإسلامية سوف يدوم حتى يستكملوا، في مستقبل ليس ببعيد، تحقيق الرسالة السماوية المنوطة بهم. فعلى الجبهات الرئيسية الثلاث، في أوروبا وروسيا وأفريقيا، كانت القوات الإسلامية تواصل زحفها وتقدمها. وذلك التقدم كان يتوقف بين فترة وأخرى جراء المعاهدات، بيد أنه كان على الدوام موضع الاستئناف. وأما التراجعات فقد كانت نادرة، ولكنها في الأمكنة التي وقعت فيها كانت في معظمها محلية وتكتيكية، وما كانت لتعني أكثر من فقدان مؤقت لأقاليم وأناس من المشركين ممن احتلهم المسلمون منذ عهد قريب. فبالنسبة للفقهاء والإداريين في الخلافة معاً، برزت مشكلة العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين في صيغتين اثنتين - الأولى في التعامل مع الأجنبي، أي

ساكن دار الحرب، والثانية مع المواطن غير المسلم، أي الإنسان الذمي. ولذلك فإن الحالة التي كان من المحتمل للشعوب الإسلامية أن تجد نفسها فيها تحت رحمة حاكم غير مسلم لم تبرز البتة، ولم تكن موضع التصور، لا ولم تكن قيد البحث على الإطلاق.

لقد برزت تلك المشكلة للمرة الأولى مع الزحف المسيحي في أوروبا في القرن الحادي عشر لاستعادة البلدان المحتلة. فحين احتل النورمانديون مسينا في عام ١٠٦١ كان القسم الأعظم من صقلية يرزح تحت الحكم الإسلامي منذ قرنين من الزمن، ولذلك فإن الغزو النورماندي للجزيرة وضع جمهوراً مسلماً متمدناً ومصقولاً تحت الحكم المسيحي. كما أن الزحف المسيحي المماثل في إسبانيا والبرتغال أخضع للهيمنة المسيحية قطاعات جماهيرية إسلامية أكبر من سابقتها لا بل وأكثر تجذراً منها أيضاً. وعلاوة على ذلك فإن وصول الصليبيين إلى المشرق في نهاية ذلك القرن دخل بالمشكلة إلى قلب الديار الإسلامية نفسها ولكن هذه المشكلة لم تكن مقصورة على الغرب وحده وذلك لأن تزايد الضعف الإسلامي في ذلك الزمن أتاح للشعوب المسيحية في القوقاز استعادة استقلالها بل والزحف إلى قلب البلدان الإسلامية.

ونتيجة لهذه الأحداث شعوب إسلامية كبيرة وجدت نفسها فجأة، بعد استقرار ورسوخ منذ أمد بعيد، تحت رحمة حكام وإداريين من غير المسلمين. فهذا الواقع الجديد كانت تجربة مريرة، وتجربة عادت بالضرر على أعداد من المسلمين أكبر من الأعداد السابقة طيلة القرون التالية.

فمشكلتا التعايش اللتان طرحهما تحرير البلدان المسيحية والصليبيون ما كان لهما وقتها من حل إلا الإقدام على تصرف عنيف – الأولى بجلاء بقايا المسلمين عن إسبانيا والبرتغال وإيطاليا، والثانية بتقويض دويلات الصليبيين ورحيل الصليبيين عن المشرق. ولكن في غضون ذلك

كانت هنالك تطورات أخرى تطرح مشكلة الحكم اللا إسلامي لرعايا من المسلمين على نطاق أوسع من سابقه وبشكل أكثر حدة أيضاً.

إن الغزوات المغولية العظيمة التي حدثت في القرن الثالث عشر وضعت كل البلدان الإسلامية في آسيا الوسطى وفي جنوب آسيا تحت هيمنة غزاة وثنيين غرباء، وحتى حين حلت السلالات المغولية المحلية، بمرور الزمن، محل الخانات العظام في الشرق الأوسط واعتنقت الدين الإسلامي فإنها حافظت على العمل بأنظمة عديدة من قوانينها المغولية وضيقت إطار العمل بالشريعة الإسلامية. وفي الوقت الذي بدأت فيه البلدان الإسلامية تفيق من كبوتها جراء الغزوات المغولية وتستوعب البقية من حكام المغول وعساكرهم لدى اعتناقهم الإسلام، بدأت تواجه خطراً أفدح، وخطراً قادماً هذه المرة من أوروبا.

فالتوسع الإمبراطوري الذي توسعته أوروبا من طرفيها، من روسيا شرقاً عبر السهول والسهوب، ومن الغرب غرباً عبر المحيطات، وضع كل بدوره القسط الأعظم من العالم الإسلامي تحت حكم قوى إمبراطورية أوروبية عظمى هي روسيا وبريطانيا وفرنسا وهولندا. وما من بلد إسلامي تمكن من الحفاظ على استقلاله ولو أنه كان استقلالاً محفوفاً دائماً بالمخاطر إلا تركيا وإيران فقط. وأما بقية الأمكنة الأخرى فإن الشعوب الإسلامية الضخمة في آسيا وأفريقيا وقعت تحت قبضة هذه القوة أو تلك من القوى الأربع الآنفة الذكر مما جعلها تضطر للخضوع لحكم سلطة مسيحية.

إن أولى البحوث الفقهية للمشكلات التي طرحتها هذه الأحداث تأتي، كما يمكن أن يتوقع المرء، من أقصى البلدان الإسلامية الغربية، لتعالج مسألة خسارة الإسلام لصقلية ولشبه جزيرة ايبيريا. وفي الوقت الذي لم يكن فيه الحكام المسيحيون في البلدان المحررة قد توصلوا بعد إلى قرار حول طرد

رعاياهم المسلمين، كان هؤلاء الرعايا يواجهون خياراً صعباً وجوهرياً في آن واحد معاً – فهل عليهم الهجرة إلى بلدان إسلامية، أو البقاء تحت رحمة الحكام الجدد، ولئن كان الخيار هو الثاني، فبناء على أي أساس؟.

وأما الإجابات التي أعطاها الفقهاء على هذين السؤالين فقد كانت متناقضة تناقضاً صارخاً فيما بينها. فبناء على رأي إحدى المدارس الفكرية كان الواجب يفرض على المسلمين كافة، رجالاً ونساءً وأطفالاً على قدم مساواة، مغادرة أمثال تلك البلدان، وذلك لأن البقاء تحت رحمة حكم لا إسلامي أمر يتعارض مع شرع الله. فمثل هذا الحكم يجعل من المستحيل على المسلمين القيام بواجباتهم كمسلمين في ظل الشريعة المقدسة، علاوة على أنه يعرضهم وأطفالهم لخطر الردة. وحتى لو كان الحاكم الكافر عادلاً ومتسامحاً، فإن ذلك الخطر يكون أدهى وتكون ضرورة الهجرة أكثر إلحاحاً.

وكالعادة كانت سيرة الرسول مضرب الأمثال لتبيان الطريق الواجب اتخاذها. فالرسول لم يمكث تحت رحمة الحكم الوثني في مكة بل هاجر مع أصحابه المسلمين إلى مكان آخر، حيث تمكنوا من تشكيل جماعة سياسية إسلامية والحياة هناك حياة إسلامية. إن تلك الهجرة كانت نقطة انعطاف في رسالة الرسول، وصارت لاحقاً نقطة البدء في تأريخ الحقبة الإسلامية. فالقدوة التي كانتها تلك الهجرة كانت ذات أهمية فائقة. إذ حين كانت تسقط أرض إسلامية تحت حكم لا إسلامي كان الواجب يفرض على أهلها المسلمين، بناء على رأي أصحاب هذه المدرسة، أن يقلدوا المثل الذي ضربه الرسول وأن يهاجروا إلى مكان آخر أفضل حيث يستطيعون منه، بمشيئة الله، هم أو أحفادهم العودة واستعادة الأراضي التي كانوا قد فقدوها. وأولئك الناس الذين كانوا يقومون بمثل هذه الهجرة ما كان يقال عنهم بأنهم لاجئون (أو ملتجئون بالتركية)، وهو المصطلح الذي ليس في

عداد مفردات اللغة الإسلامية التقليدية، والمصطلح الذي أطلقه العثمانيون على اللاجئين المسيحيين الذين جاؤوا من أوروبا إلى تركيا، وبشكل أكثر تخصيصاً على المهاجرين الهنغاريين الذي جاءت أعداد منهم بعد قمع الثورة في عام ١٨٤٨. فاللاجئون المسلمون من البلدان التي كان يخسرها الإسلام كانوا ينعتون بالمهاجرين، مع العلم أن هذا النعت مشتق من نفس الفعل الذي اشتقت منه كلمة الهجرة. وبعد قرون عديدة، أي حين بدأت الإمبراطورية العثمانية تخسر ولاياتها واحدة بعد الأخرى، جراء انحطاطها، لتغنمها روسيا والنمسا والدول البلقانية، اختارت بعض الأقوام الإسلامية البقاء في ظل الحكام الجدد الذين سمحوا لها بذلك، في حين أن بعضها الآخر اختار العودة إلى تركيا وحمل نعت المهاجر منذ ذلك التاريخ حتى هذه الأيام. وهذا النعت نفسه هو النعت الذي يحمله المهاجرون المسلمون من الهند العلمانية إلى باكستان الإسلامية في هذه الآونة.

ولكن ثمة مدرسة فقهية أخرى اقترحت حلاً مناقضاً تماماً. فهذه المدرسة تأسست على ما يبدو على يد فقيه تونسي من أصل صقلي في القرن الثاني عشر إذ أجاز، جواباً منه على سؤال يتعلق بالموضوع الآنف الذكر، بقاء المسلمين تحت حكم مثل ذلك الحاكم إن كانوا مضطرين لطاعة أوامره شريطة أن تكون الظروف مواتية لفرض الشريعة الإسلامية ومراعاتها بين المسلمين. لا بل وإن هذا الفقيه، واسمه المزاري، يشتط إلى حد تخويل مثل ذلك الحاكم غير المسلم سلطة تعيين القضاة المسلمين الذين لا يجوز نقض أحكامهم ومعاملاتهم الشرعية، والذين يجب أن يتمتعوا بنفس السلطة التي يخلعها عليهم أي حاكم مسلم. وأما التبرير الذي يسوقه هذا الفقيه لرأيه فهو مبدأ الضرورة الذي يلجأ إليه الفقهاء المسلمون من وقت إلى آخر لتبرير تقبل بعض المواقف غير المقبولة بحد ذاتها أصلاً. فلقد كان بمقدور الفقهاء تجويز ذلك الوضع والإقرار به

عملاً بمبدأ الضرورة، علماً بأنه حل وسط لتلك المعضلة، دون أن يتخلوا عن ذلك المبدأ الأكثر أهمية من مبدأ الضرورة ألا وهو ما يفيد أن الأقاليم التي انسلخت عن الحكم الإسلامي وصارت جزءاً من دار الحرب تبقى عرضة، حين تسنح الظروف، للجهاد والفتح من جديد. إن تقبل حكم الكافر يستند - في خاتمة المطاف، على نفس تلك الحجة التي استند عليها قدامى الفقهاء وتقبلوا جراءها حكم الحكام المسلمين الغاصبين منهم والطغاة - أي ضرورة الحفاظ على البنية الاجتماعية لحياة المسلمين ودرء الفوضى.

لقد كتب أحد المؤرخين العراقيين، بعد زهاء نصف قرن من احتلال المغول لبغداد، وصور في كتابته هولاكو، زعيم المغول، بأنه كان يعرف هذا الاتجاه في التفكير السياسي ويستغله لمصلحته الخاصة حين كتب قائلاً: «في عام ٦٥٦ هجرية، يوم احتل هولاكو بغداد، أصدر أوامره طالباً من علماء الدين استصدار فتوى يبينون فيها رأيهم بأيهما الأفضل أسلطان كافر عادل أو سلطان مسلم ظالم؟ وجمع العلماء في كلية المستنصرية لهذا الغرض، وحين أدرك العلماء مغزى الفتوى أحجموا عن إعطاء الجواب. وكان بين الحضور رضي الدين بن علي بن الطاووس، وقد كان ذلك الفقيه الشهير والمحترم. ولما لاحظ إحجام العلماء عن الإجابة تناول ورقة الفتوى وكتب جوابه عليها مفضلاً فيه الكافر العادل على المسلم الظالم، ومن ثم وافق كل العلماء على هذا الجواب ووقعوا على الفتوى.»

ولكن هذه الواقعة لم تحظ بالتوكيد لها على أيدي المؤرخين العرب ولا الفرس في تلك الآونة، ولربما أنها تمثل ميزة شائعة من المزايا التي كانت تسم عملية التأريخ في العصور الوسطى، أي تقزيم تطور طويل الأمد وحشره في حادثة وحيدة. بيد أن من الواضح أن الفقهاء وعلماء الدين المسلمين كانوا لا يعدمون السبل - وأهمها مبدأ الضرورة - لإضفاء صفة الشرعية على وجوب الطاعة للسلطة المغولية الوثنية، وأن المغول كان

بمقدورهم، بمساعدة المستشارين المسلمين، الإفادة على أحسن ما يكون من أمثال هذه الحجج.

إن مشكلة الهيمنة المغولية الوثنية كانت، على كل حال، قصيرة، كما أنها انتهت باعتناق الإسلام من قبل الحكام المغول في آسيا الوسطى وجنوب غرب آسيا، غير أن الهيمنة الأوروبية دامت زمناً أطول بعض الشيء.

فتوسع الإمبراطوريات الأوروبية أفضى إلى وضع أقاليم مترامية الأطراف وشعوب هائلة العدد تحت رحمة حكم الكفار، الأمر الذي كان من المتعذر فيه أن تكون الهجرة أو الانكفاء احتمالاً عملياً. وهكذا فإن الحجة الأساسية للمازاري - أي اللجوء إلى مبدأ الضرورة بغية الحفاظ على النظام الديني والاجتماعي للمسلمين - وجدت لها العديد من المؤيدين بين فقهاء البلدان المستعمرة. وفي الوقت نفسه ظل الإيمان راسخاً بأن مثل ذلك النظام نظام لا شرعي ضمناً، وبأن من واجب المسلمين السعي للإطاحة به حين تلوح بارقة أمل باحتمال نجاح هذه المهمة - ولكن حينئذ وحينئذ ليس إلا.

إن أقدم حركات المقاومة ضد التغلغل والتوسع الإمبريالي الأوروبي، في القوقاز الروسية وشمال أفريقيا الفرنسية والهند البريطانية وجزر الهند الشرقية الهولندية، كانت كلها دينية في استلهامها وفي أيديولوجيتها وفي أشكال تعابيرها. ومر جيل على الأقل على الحكم الإمبريالي حتى بدأت تتفتح بصائر المسلمين من رعايا تلك الإمبراطوريات على طبيعة ذلك الصراع - أي حتى أدركوا أن ذلك الحكم الأجنبي حكم إمبريالي وأن مقاومته نضال للتحرر الوطني والاستقلال. ولما كانت هذه الأفكار جديدة تماماً فقد برزت الحاجة لمفردات جديدة للتعبير عنها. ولكن بعض المسلمين في البلدان الإسلامية كانوا يرون أن قبول هذه الأفكار واستخدام

تلك المفردات ما هما إلا مؤشران من مؤشرات المزيد من العبودية للهيمنة الأجنبية وحكم الكفار.

وخلال عصر التوسع الإمبريالي، لا بل ولحين من الزمن حتى بعد انحسار الإمبراطوريات الغربية، كان لأمثال تلك الأفكار تأثير هائل على الطبقة السياسية في البلدان الإسلامية، كما أنها أدت إلى تحول في المفاهيم ومن ثم في لغة السياسة أيضاً. فالأنظمة التي كان يتوجه النضال ضدها لم تعد تتحدد بالعبارات التقليدية من مثل الكفر أو الطغيان، بل بالعبارات الأجنبية والاستعمارية. لقد كان هذا التحول واسع النطاق كما أن آثاره كانت عميقة جداً إلى الحد الذي جعل المؤرخين يعيدون كتابة حتى الماضي الإسلامي بما يتفق وهذا المنظور الجديد. فالسلطان العثماني الذي كان يحظى سابقاً باعتراف الأغلبية الساحقة من رعاياه العرب، ومن رعاياه المسلمين الآخرين، بأنه الحاكم الإسلامي الشرعي لدولة إسلامية شاملة، صار يقال عنه مجدداً في هذه الآونة بأنه إمبريالي غريب، كما صار يقال عن حكم العثمانيين، لا بل وعن غيرهم من السلالات التركية من قبلهم، بأنه هيمنة تركية على العرب ولذلك فإنه نظراً، لذلك، حكم ذميم جدير بالرفض والإدانة. وعلاوة على ذلك فإن هذه الهيمنة صارت هي المسؤولة، في الوقت نفسه وانسجاماً مع أسطورة جديدة، عن كل الشرور والمفاسد التي حلت بالعالم العربي على مدى الألف الأخيرة من السنين.

لقد احتدم الصراع ضد الإمبريالية تحت شعار القومية، وكان هدفه إنهاء الهيمنة الإمبريالية واستبدالها بالحرية والاستقلال. في البلدان التي كانت ترزح تحت الحكم الإمبريالي حظيت هاتان الكلمتان بمعاملة الكلمتين المترادفتين بعض الشيء، كما أن تحديدهما حظي بالعبارات القومية. واستمرت هذه العادة لحين من الزمن حتى بعد نوال الاستقلال. وأما في تلك البلدان التي نجت من الهيمنة الإمبريالية، على الرغم من

تعرضها على الدوام لتهديد القوى الإمبريالية، فإن الاستقلال بحد ذاته لم يكن ليشكل ذلك الهم الكبير، كما أن البحث في الحرية ظل مقصوراً بالأساس لا على حقوق هذه الشريحة الاجتماعية ضد غيرها من الشرائح أو على حقوق هذه الدولة ضد غيرها من الدول الأخرى، وإنما على حقوق الفرد ضد هذه الشريحة أو تلك الدولة. ولقد كان شرّاحه الأول من الوطنيين الليبراليين أكثر مما كانوا من القوميين، وممن كانوا يستلهمون نماذج أوروبا الغربية لا نماذج أوروبا الوسطى، كما أن هدفهم الأساسي كان تقييد أوتوقراطية حكامهم لإقامة حكومة دستورية وتمثيلية.

إن تلك الأيديولوجيات الجديدة استدعت وجود مفردات جديدة لتحديد الأغراض والمقاصد معاً. ولقد كان من الواضح تماماً أن كلمتي إمبراطورية وإمبريالية كلمتان أجنبيتان، كما كان من الميسور الدلالة عليهما بكلمات دخيلة. فالإمبريالية في العربية والإمبرياليزم في التركية كانت لهما لكنة أجنبية مناسبة في بحث ذلك التغلغل الأجنبي. وهكذا فقد قام تصنيف جديد لمعنى الإمبراطورية - حتى للإمبراطورية العثمانية - في كلتا اللغتين واتخذ شكل الإمبريالية في العربية وشكل الإمبراطورلوك في التركية.

وأما الحرية والاستقلال فقد كان لهما شأن آخر، وكان من العسير طرحهما بنعوت أجنبية. لقد ظهر مصطلحا الحر والمستقل لأول وهلة بمعناهما الرسمي والسياسي في المعاهدة الروسية العثمانية المدعوة بمعاهدة كوجوك كيناركا لعام ١٧٧٤ التي نصت على أن التتار سكان شبه جزيرة القرم «أحرار ومستقلون استقلالاً تاماً عن أية سلطة أجنبية». إن حرية واستقلال تتار شبه جزيرة القرم كانا شيئاً صورياً وخدعة أيضاً، إذ كانا مجرد مرحلة وسطى بين إنهاء السيادة العثمانية وضم شبه جزيرة القرم إلى الإمبراطورية الروسية في عام ١٧٨٣. ولكن في الوقت الذي لم تكن فيه

تلك الفقرة أكثر من إجراء لحفظ ماء الوجه بالنسبة للسلطان العثماني، فإنها تنطوي على شيء من الأهمية باعتبارها تسم مرحلة من مراحل تطور اللغة السياسية الإسلامية. فبناء على شروط تلك المعاهدة، اتفق القيصر والسلطان معاً على الاعتراف بحرية واستقلال تتار القرم، وأما أولئك التتار فقد كان عليهم الاعتراف بالسلطان على أنه «الخليفة العظيم للمحمدين»، ولكن هذا الاعتراف كان لا يعدو السلطة الدينية المحض، أي على ألا «يمس بحريتهم السياسية والمدنية كما وطدتها المعاهدة».

إن الخيارات التي اختارها الترجمان العثماني الذي أعد النصوص التركية للمعاهدة، في عثوره على مرادفين تركيين لتعبيرين من مثل الحرية السياسية والاستقلال، خيارات شيقة وهامة، إذ من الجدير بالذكر أنه لم يستخدم تعبيري الحر والحرية، اللذين يمثلان التعبيرين الفنيين وفق الشريعة الإسلامية للتعبير عن الإنسان الحر كإنسان مناقض للعبد، وإنما اختار بدلاً من ذلك كلمة «سيربيست» التي أضحت، ومشتقاتها، المصطلح التركي الشائع لكلمة الحرية إبان الأحداث الخطيرة لحروب الثورة الفرنسية وخلال الإصلاحات العثمانية في القرن التاسع عشر. إن كلمة سيربيست كلمة فارسية وتعني أشياء كثيرة منها «المستثنى من واجب ما، أو السائب وغير المقيد أو الطليق». ففي الفارسية كان استعمالها يدل على فرد يتصرف بشكل مستقل، ولكنها لم تكن لتنطوي على أي مضمون سياسي حيث كانت الفارسية تفضل كلمة آزاد ومشتقاتها للدلالة عليه. ولكنها في النصوص والوثائق العثمانية القديمة لم تكن لتعني عادة أي معنى قانوني أو سياسي، وإنما كان لها معنى إداري ومالي. علاوة على أن أكثر استعمالاتها شيوعاً كان للدلالة على انعدام أو إزالة الحدود والقيود العادية، وتبرز أكثر ما تبرز فيما يتعلق بهبات الدخول المخصصة للفرسان الإقطاعيين. وفي الوقت الذي كانت فيه معظم الدخول مخصصة في العادة

للناس الذين ينالون أمثال هـذه الهبات، فإن دخولاً أخرى من مثل الجزية على غير المسلمين كان وقفاً على الخزينة الإمبراطورية. وهكذا فإن الهبة الموصوفة بكلمة سيربيست كانت تلك الهبة التي لا يحدها حد ولا يقيدها قيد، وتعود دخولها لأصحابها المختصين.

فاستعمال هذا المصطلح بمضمون سياسي يعود على ما يبدو إلى مطلع القرن الثامن عشر، وكان سبب ذلك يعود، إن حكم المرء من أقدم الأمثلة التي انكشفت بجلاء منذ ذلك الزمن حتى اليوم، إلى تأثيرات خارجية. فهنالك سفير تركي ذهب إلى فرنسا في عام ١٧٢٠أشار في يومياته إلى زيارتين قام بهما إلى مدينتي تولوز وبوردو إذ وصفهما بالمدينتين الحرتين. وعلاوة على أنه لم يكتف باستعمال هذا المصطلح فقد جاء بالشرح الذي كان يشعر بحاجة قرائه له. فكل مدينة من هاتين المدينتين كانت مركزاً لبرلمان ورئيس، وأورد هاتين الكلمتين بلفظهما الفرنسي بيد أنه حوّر كتابتهما بالحرف العربي التركي وشرحهما أيضاً. وقد أشار هذا السفير إلى المدينتين بأنهما تتميزان بميزة قيمة ألا وهي أن جنودهما من أبنائهما المحليين وليس فيهما قوات حكومية متمركزة فيهما. وهنالك نص تركي آخر يعود إلى مطلع القرن الثامن عشر يصف مدينة دانزينغ الحرة بعبارات مماثلة. وأول استعمال داخلي، وأيضاً في القرن الثامن عشر، نصادفه فيما يتعلق بالاستقلال الذاتي لولايتين على نهر الدانوب تحت الحكم العثماني.

وفي أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر شاع على ما يبدو استعمال الاسم المشتق من ذلك المصطلح، أي سيربيستيت «الحرية». وهكذا فإن السفير العثماني، عزمي أفندي، الذي عبر هنغاريا في عام ١٧٩٠ وهو في طريقه إلى برلين، وعلق قائلاً أن الإمبراطور السابق، جوزيف، كان قد جرد الهنغاريين من «حرياتهم القديمة» -

(قديمي سيربيست يتلار)، ولكن الإمبراطور الحالي، ليوبـولد، أعاد لهم تلك الحريات. وأما السفير العثماني في باريز في ظل حكومة المديرين، مـورالي السيد علي أفندي، فيتحدث عن الحرية الفرنسية (french Serbestiyet) في تقريره، في حين أن كبير الأمناء العامين في استنبول، عاطف أفندي، يـورد هذه الكلمة في مذكراته الهامة المكتوبة في عـام ١٧٩٨ تقصيـاً للواقـع السياسي الذي خلقته الثـورة في فرنسـا ولمسـاعي الحكومـة الثوريـة، ويستعملها مرات عديدة - أولاً لوصف الأفكار الرسمية الرئيسـية لـدى الثوريين الفرنسيين والتزامهم بالمساواة والحرية(musavat ve serbestiyct) ومن ثم، في سياق الوساوس العثمانية وقتها، لوصف الدعاية الفرنسية بـين اليونانيين ومحاولة الفرنسيين ترسيخ «نوع من الحرية» في الجـزر اليونانيـة ومدن البر اليوناني التي كانوا قد احتلوها.

وبحلول مطلع القرن التاسع عشر كان استعمال تلك الكلمة قد شاع في تركيا في بحث الشؤون المحلية. فها هو المؤرخ شانيزاد، المتوفـى في عـام ١٨٢٦، يورد وصفاً لمبادئ المشاورات والأسلوب الذي يجدر بها أن تـدور به. وثمة ناحية يوليها اهتماماً واضحاً هي أن التشاور في أمثال هذه المؤتمرات يجب أن يكون حراً (bervech- i serbestiyet) . وفي مرحلة لاحقـة مـن ذلك القرن شاعت أيـديولوجيا الحرية السياسية ومفرداتها اللغوية، وعلـى الأخص في البحوث التي كانت تتناول الشؤون الأوروبيـة وفي ترجمـات الكتابات الأوروبية.

والحدث الأول الذي دونته الكتب عن استخدام مصطلـح الحريـة، بمعنى الحرية السياسية يعود به القدم إلى عام ١٧٩٨، حـين أصـدر بيانـاً الجنرال بونابرت لدى وصوله إلى مصر، يخاطب فيه المصريين باللغة العربيـة باسم الجمهورية الفرنسية «التي قامت على أسس من الحرية والمسـاواة ». وعلى الأرجح كان اختيار مصطلح الحرية من قبل المترجمين العرب الذيـن

استخدمهم وقتها الفرنسيون. فالاستعمال القديم لمصطلح الحـــر، ومرادفـــه الفارسي آزاد(Azad) ، كان بالأصل مصطلحاً فقهياً، ولكن كان له أيضـــاً مضمون اجتماعي في بعض الأزمنة وفي بعض الأمكنة، حين كـــان يجـــري تطبيقه للتحدث عـــن بعـــض الشـــرائح الاجتماعيـــة ذوات الامتيـــازات والاستثناءات. وهكذا فإن جدول الكلمات العربية - الإسبانية المنشـــور في غرناطة عام ١٥٠٥ يترجم كلمـــة حـــر بـــــ (Privilegiado ،franco). فالمضمون السياسي لمصطلح الحرية، مع أنه كان جديداً ومجهـــولاً ســـابقاً، سرعان ما تم اقتباسه واستيعابه خلال القرن التاسع عشـــر، وصـــار شـــائع الاستعمال في العربية وفي غيرها من اللغات الإسلامية الأخرى، بمـــا فيهـــا التركية.

إن أكثر المصطلحات شيوعاً للتعبير عن التفرد هو كلمة اســـتقلال، (وفي التركية استكلال) التي على الرغم من جذرهـــا العربـــي تـــأتي مـــن الاستعمالات الإدارية العثمانية، والتي معنى فعلها الأصلي «أن يتصرف المرء بمفرده، أي مستقلاً عـــن الآخرين». ففي الأحاديث الإداريـــة العثمانيـــة كانت تطلق في قديم الزمان على مسؤول رفيع من أمثال والي ولاية مـــا أو قائد جيش من الجيوش، أو على مأمور كبير، ممن كانوا مخولـــين ســـلطات استثنائية بل وسلطات غير محدودة، علماً أن أمثال هذه السلطات ما كـــان ينالها ذلك المسؤول إلا في ظروف الطوارئ الخطيرة وحســـب. وفي زمـــن يعود به القدم إلى عام ١٨٣٤، في ترجمة تركية لتاريخ إيطالي عن المرحلـــة النابليونية، ترد هذه الكلمة في سياق التحدث عن الحكم غـــير المحـــدود أو المطلق. وهكذا فإن الحديث عن الحكم الأوتوقراطي والأروســـتوقراطي، في إحدى الفقرات، يبين أن هـــذا النوع من الحكم على تناقض مـــع حكـــم الحرية (bervech - i serbesti). وبحلول منتصف ذلك القرن نصادف بعض المؤشـــرات التي تدل على أن المعنـــى الجديـــد لمصطلـــح الاســـتقلال، أي

الاستقلال الوطني، صار معروفاً، إذ أنه وارد، بشكل خاص، في رسالة من القنصلية البريطانية في عام ١٨٥٨ من القدس. ولكن ما إن حلت نهاية القرن التاسع عشر حتى شاع تماماً، في كل من العربية والتركية، استعمال مصطلح الاستقلال بمعنى السيادة السياسية أو الاستقلال السياسي، وصار يعبر، مع مصطلح الحرية، عن الهدف الأسمى للنضال السياسي ضد القمع في مرحلة الهيمنة الإمبريالية الأوروبية، وفي مرحلة التأثير الفكري الأوروبي التي كانت أطول من سابقتها بقليل. وفي أزمنة الصحوة الإسلامية خضعت كلتا هاتين الفكرتين لبعض التغييرات.

ففكرة تقييد النظام كانت جوهرية بالنسبة للفكر السياسي الإسلامي منذ أقدم العصور. ولقد كان الحاكم المسلم مقيداً، والحق يقال، أكثر من الملوك المسيحيين، وذلك لأنه لم يكن مثلهم مخولاً سلطة التشريع، أي سن القانون أو تبديله. ولكن التقييد على سلطة الحاكم في المجتمع التقليدي كان بحد ذاته ذا مفعول محدود، وقلما زاد عن فرض الاحترام للمبادئ الأساسية الدينية والاجتماعية المقبولة في المجتمعات الإسلامية. وحيثما كانت تلك المبادئ راسخة الجذور فقد كانت هنالك شرائح، من أمثال الانكشارية والأعيان وعلماء الدين في أواخر عهود الإمبراطورية العثمانية، كان بمقدورها أن تمارس تقييداً هاماً على السلطة الأوتوقراطية للدولة. ولكن بما أن وجود أمثال هذه السلطات الوسيطة كان نادراً، وأن تسارع التحديث أفضى إلى تحسين سريع في وسائل الرقابة والقمع تحت تصرف الأنظمة، فإن السلطة الأوتوقراطية للحاكم زادت زيادة هائلة.

إن فاعلية الشرع المقدس كقيد على سلطة الحاكم كانت معيوبة من ناحيتين هامتين. أولاهما كانت أن الشرع نفسه كان يخول الحاكم سلطات أوتوقراطية واسعة، وثانيتهما كانت أن الشرع، في الوقت الذي فيه فرض القيود على كل من سلطة الحاكم وواجب طاعة

المحكوم، لم يرس الأسس لأية وسيلة أو لأي إجراء لفرض هذه القيود، ولم يطرح أية أداة للحيلولة دون انتهاك الشرع أو تحديه من قبل الحاكم، إلا القوة.

فالتفاؤل الذي وسم القرن التاسع عشر وما بدا وقتها بأنه المثل الناجح الذي كانته القوى الأوروبية أوحيا بكيفية إمكانية حل هذه المعضلة. لقد كان الحل، كما بدا في تلك الآونة، يكمن في قيام نظام دستوري، ذلك النظام الذي رأى فيه الكثيرون من مسلمي الشرق الأوسط، وغيرهم من المسلمين، سرّ قوة الغرب وحريته وازدهاره. فأول إعلان عن قيام دستور في بلد إسلامي كان في تونس في كانون الثاني من عام ١٨٦١، وبعدئذ حذا حذو تونس العديد من البلدان الأخرى، ولا سيما تركيا وفارس حين عمد السلطان والشاه، استجابة لضغوط قوية من تحت، لمنح دستورين لشعبيهما. وأما الدول الجديدة التي قامت بعد الحرب العالمية الأولى، وقد تزايدت أعدادها بعد الحرب العالمية الثانية، فقد كانت كلها تقريباً مسلحة بدساتير مكتوبة تجيز قيام المؤسسات التمثيلية وتقيد سلطة الحاكم على غرار النموذج الأوروبي الغربي. وبعدئذ ثمة أحداث لاحقة فرضت إعادة تقييم الأوضاع الجديدة وإدخال بعض التحسينات، في جزء من العالم الإسلامي على الأقل.

وبادئ ذي بدء حاول الدستوريون الإسلاميون، على شاكلة غيرهم من المصلحين، العثور على أساس في الشرع والتراث الإسلاميين لتعزيز تطلعاتهم الجديدة، وفي مسعاهم هذا وقعوا على الكثير من الشواهد المناسبة من أمثال المبدأ القديم القاضي بسلطة محدودة وطاعة محدودة تحت مظلة الشرع، والسمة التعاقدية للإمامة، فضلاً عن سمتها الانتخابية بالنسبة للمذهب السني، علاوة على إصرار التراث القديم على العدالة كهدف أساسي لنظام الحكم وعلى الشورى كوسيلة لضمان العدالة - فهذه الشواهد

كلها طرحوها على سبيل الاستشهاد لتعزيز دعوتهم الدستورية. إن تلاحم الأفكار الإسلامية والدستورية بلغ ذروته في عام ١٩٠٩ حين قرأ السلطان خطاب العرش في البرلمان، وكان الخطاب من كتابة زمرة تركيا الفتاة، واستهله بالإشارة إلى أن نظام الحكم الدستوري والاستشاري «فريضة من فرائض الشرع الإسلامي». وبالطبع كان أصحاب تركيا الفتاة من المتفرنجين الدنيويين، ولكن حتى الأصوليين الراديكاليين أصحاب الثورة الإيرانية وجدوا أن الضرورة تقضي، بعد أن رسخوا أقدامهم في السلطة، بسن دستور جديد لجمهوريتهم الإسلامية، حيث أوضحوا فيه ما كان يرونه مبدأ إسلامياً لممارسة الحكم.

إن إصرار كل من المنظرين والسياسيين على ربط الحكم الدستوري بجذور الشريعة يجعل من الملفت للأنظار أن مفردات الحكم الدستوري، في العربية والفارسية والتركية سواء بسواء، لا تمت بأية صلة للغة الفنية المطروحة في الشريعة وإنما، على النقيض من ذلك، تنبثق من مصادر مختلفة تماماً. فالكلمة العربية الدالة على القانون هي دستور، وذلك منذ إصدار أول دستور في تونس في عام ١٨٦١. فهذه الكلمة، ذات الأصل الفارسي، اقتبستها العربية والتركية معاً. وإن هذه الكلمة ترد في اللغات الثلاث كلها بمعنى «المستشار»، لا بل وتبدو كلقب من ألقاب الشرف للصدر الأعظم في الإمبراطورية العثمانية. وأما في العربية فلها عدد مختلف من المعاني منها: النموذج وكتاب الصيغ وجدول الضرائب واللائحة، وفي العامية تعني الإذن أو الترخيص. ولكن أعم معانيها كان القانون أو التنظيم، ولا سيما جملة القوانين الناظمة لإدارة نقابات الحرفيين. وحين ترد هذه الكلمة في سياق اللغة الإدارية العثمانية، وعلى الأخص بصيغة (destur ul – amel – دستور العمل)، فإنها كانت تعني كتيب قواعد العمل في دائرة من الدوائر الإدارية. وبدون أدنى شك كان اقتباسها بهذا المعنى

حين قضت الضرورة بوجود مرادف للمصطلح الأوروبي «Constitution - دستور أو قانون أو عرف». ولسوف يتجلى الشيء نفسه فيما يتعلق بغير هذا المصطلح من المصطلحات السياسية الحديثة التي برزت نتيجة تحوير لغة الإدارة العثمانية، والتي لا تمت بصلة للغة الشرع في العربية.

ففي المصطلحات العثمانية، والمصطلحات الفارسية لاحقاً، كانت العبارة الدالة على القانون أو الدستور هي " Kanun -i esasi" وهي ترجمة حرفية «للقانون الأساسي». إن اختيار ذلك المصطلح لترجمة كلمة دستور اختيار ينطوي على مغزى هام مجدداً أيضاً لأن اللغة الفنية للشريعة الإسلامية تتضمن عدة كلمات للدلالة على الدستور أو القانون، وعلى مختلف أنواع القوانين وممارسة الحكم، بيد أن الشريعة تخلو من أية كلمة تعني «سن القوانين» وذلك لأن هذه المهمة ليست، وفقاً للشريعة الإسلامية، بشرية وإنما إنجازها منوط بالله وحده من خلال الوحي.

فالكلمة التركية «كانون»، وهي في العربية قانون، لها تاريخ طويل ومشوق. وبما أنها مشتقة أساساً من جذر ساميّ عتيق يعني «القصبة»، وربما يمت بالصلة للكلمة الإنكليزية "Cane" «القصبة، الخيزرانة»، وصلت إلى التركية عبر اليونانية والعربية. وحسب استعمالها في العصور الوسطى فإن كلمة «كانون» تظهر أحياناً وكأنها مرادفة لكلمة دستور بمعنى «جدول الضرائب أو سجل العائدات». وفي الأزمنة العثمانية شاع استعمالها للتعبير عن الأنظمة والقوانين الناظمة لعمل مختلف أنواع المنظمات من أمثال نقابات الحرفيين ودوائر الضرائب وغير ذلك من الدوائر الإدارية الأخرى. فلقد كان هنالك كوانين لإدارة ما، وكوانين لولاية ما، لا بل وحتى كوانين للإمبراطورية بأسرها. وعلاوة على ذلك درج استعمال كانون أيضاً بمعنى «معايير السلوك أو التصرف» إذ كانت توضح المبادئ العامة لذلك. وفي أوائل الأزمنة العثمانية كان من الممكن

لكانون ما أن يتألف من عده عناصر مختلفة تتضمن العادات المحليــــة وإرادة الحاكم ومبادئ الشريعة الإسلامية. ولكن في أواخر تلـــك الأزمنـــة درج استعمال مصطلح الكانون باعتباره شيئاً من صنـــع الدولـــة، أي قانونـــاً لا دينياً، وشيئاً متعارضاً مع الشريعة. وخلال القرن التاسع عشر، حين طفـــق المصلحون يسنون القوانين الجديدة ويقيمون الأجهـــزة القضائيـــة للعمـــل بموجبها، كان مصطلح الكانون هو ما أطلق على هذه التشريعات كلهـــا. وبلا شك كان بمعنى شيء من صنع الدولة، أي القـــانون العلمـــاني، هـــو الذي شاع استعماله لدلالة على تلك القوانين. إن اختيار مصطلـــح إداري عثماني، ومصطلح يدل بالحصر علـــى التنـــاقض مـــع قـــانون الشـــريعة الإسلامية، لأمر هام جداً بكل تأكيد.

إن النصف الثاني من القرن العشرين استجلب معه خيبة أمل هائلـــة وتحليلاً ذاتياً عميقاً. فالتعاويذ الجليبة من الغرب الطلسم لم تأت بأي حـــل سحري، كما أن العقاقير الممنوحة من قبـــل مختلـــف أنـــواع السماســـرة الأجانب لم تفض إلى أي علاج لعلل البلـــــدان الإســـلامية وشـــعوبها، فضلاً عن أن الحكومات الدستورية لم تجعـــل تلـــك الشـــعوب، خلافـــاً لتوقعاتها، أناساً أصحاء وأغنياء وأقوياء. وأمـــا الاستقلال فقد حل بضـــع مشكلات، بيد أنه زاد الطين بلة بإتيانه بمشكلات عديدة أخرى، في حين أن الحرية - وقد صارت وقتها تعني حرية الفرد إزاء الآخرين من أبناء جلدتـــه وإخوانه في الدين - صارت أبعد منالاً من أي وقت مضى. إن الكثير مـــن المعالجات وضعت قيد التجريب - من أوروبا الشـــرقية ومـــن أوروبـــا الغربية أيضاً، ومن أمريكا الجنوبية ومن أمريكا الشمالية أيضـــاً - ولكـــن ولا معالجة منها أجدت فتيلاً، ومن ثم بدأت أعداد متزايدة مـــن المسلمين تنظر إلى ماضيها الخاص، أو إلى ما تصورته بأنه ماضيها الخاص، في محاولـــة منها للعثور على تشخيص لعللها الراهنة وعلى وصفة تجلب لها الرفاهيـــة في

المستقبل. فالثورة في إيران دلت على طريق واحدة، وهنالك اليوم كثير من الرجال والنساء في كل البلدان الإسلامية ممن ينشدون إما ولوج الطريق الإيرانية، أو العثور على بديل أفضل للعودة بهم إلى ذلك الإسلام الصحيح والأصيل والحقيقي الذي كانه في زمن الرسول وأصحابه. وهكذا فإن لغة الإسلام السياسي تحوز لها اليوم على أهمية جديدة وتدخل مجدداً في صلب الموضوع.

بيد أنها تحوز أيضاً على مضمون جديد. فالماضي مهما خضع لعمليات التنقيح أو إعادة البناء لن يكون البتة ذلك الماضي الذي كانه في قديم الزمان، كما أن ثورة آية الله الخميني مدينة للعالم الخارجي بأكثر من مجرد البنادق والاتصالات الهاتفية المباشرة وأشرطة التسجيل، على الرغم من أهمية هذه الأشياء في تسنمه السلطة. وفي الأوساط الأصولية في إيران ومصر، وفي أي مكان آخر، ثمة لغة سياسية إسلامية جديدة تشق طريقها في هذه الأيام على قدم وساق، ولكنها مدينة بدين لا تقرّه للمتفرنجين والعلمانيين ذوي القرن الماضي ولمصادرهم الأجنبية، وبدين آخر للإسلام القديم والحنيف. ولكن الكثير من الأمور سوف يتوقف على قدرة الناس على التوفيق فيما بين هذين التراثين المختلفين.

الفهرس

ع - ٢٠٤٣/١٢/١٩٩٨

هذا الكتاب

«يقدم برنارد لويس في بحثه «لغة الإسلام السياسي» تجربة متقدمة في حقل الدراسات الإسلامية. وهي تجربة قلما سلك مسلكها باحثون عرب ومستشرقون آخرون. إنها تجربة البحث عن بنية النص الإسلامي وآلياته واحتمالاته ومساراته في «لغته». ويلاحظ أن الباحث أنجز دراسة تطبيقية، دون الخوض - إلماماً - في المنهجية التي ينهجها في ذلك والتي يبقيها في خلفية الموقف.

... ينبغي الإقرار بأن ما قدمه لويس ها هنا يتمتع برهافة تقنية منهجية دقيقة. فهذا النوع من المعالجة قلما نواجهه لدى كتاب آخرين بالرهافة المذكورة، إضافة إلى اتساع في الرؤية التدقيقية للمصطلحات السياسية الإسلامية ووفرة في المعلومات والنصوص والشواهد. وبهذا المعنى وفي ضوء ذلك، لعلنا نصل إلى أن النص الذي يقدمه لويس يمكن أن يكون ذا فائدة قصوى، إذا ما نظر إليه مفككاً ومنتزعاً من حشوته الإيديولوجية البنيوية، وإذا ما وضع في سياق العملية التاريخية للفكر السياسي الإسلامي (العربي)».

«م...

جفرا
دار جفرا للدراسات والنشر